

JEANNE HERSCH

MIRAREA
FILOZOFICĂ
ISTORIA
FILOZOFIEI
EUROPENE

 HUMANITAS

Facultatea mirării îi este proprie omului. Ne propunem aici să o reactualizăm. Cititorul va regăsi, sper, în mirarea altuia propria sa capacitate de a se mira. Va putea s-o recunoască și să spună : „Da, așa este ! Cum se face că eu nu m-am mirat încă în legătură cu asta ?“

Acesta e la om mecanismul procesului creator, capabil să-l determine pe cititor să filozofeze el însuși.

Sper totodată ca pe parcurs să-i transmit cititorului un minimum de mijloace care să-i permită să exprime mirarea sa ori cel puțin să citească textele celor ce s-au „mirat“ înaintea lui.

JEANNE HERSCH

Pe copertă :
Stelă funerară. Atena, sec. IV î. Cr.

Cu simplitatea proprie doar marilor dascăli, Jeanne Hersch repovestește istoria filozofiei ca pe o *istorie a mirării* surprinsă

în momentele ei esențiale:

presocraticii

Socrate

Platon

Aristotel

epicurienii

stoicii

Sfântul Augustin

Toma d'Aquino

Descartes

Kant

Spinoza

Leibniz

Locke

Hegel

Comte

Marx

Kierkegaard

Nietzsche

Freud

Bergson

Husserl

Heidegger

Jaspers

ISBN 973-28-0743-1

JEANNE HERSCH a fost, timp de douăzeci de ani profesor de filozofie la Universitatea din Geneva. A condus secția de filozofie de la UNESCO și a publicat, între alte lucrări: *L'illusion philosophique*, Alean, 1936; *L'être et la forme*, La Baconnière, 1946; *Le droit d'être un homme*, Unesco/Lattes, 1968/1984; *Karl Jaspers*, L'Âge d'Homme, 1978; *L'ennemi c'est le nihilisme*, Antithèses aux thèses de la Commission fédérale pour la Jeunesse, Georg, 1981; *Textes*, Feu de Nuict, 1985; *Éclairer l'obscur*, Entretiens autobiographiques avec G. et A. Dufour, L'Âge d'Homme, 1986; *Temps et musique*, Feu de Nuict, 1990;

A tradus în limba franceză lucrarea *Philosophie* de Karl Jaspers, Springer, 1986.

JEANNE HERSCH

MIRAREA FILOZOFICĂ

Istoria filozofiei europene

Traducere de DRĂGAN
VASILE



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta IOANA
DRAGOMIRESCU MARDARE

AVERTISMENT

Lucrarea de față nu e o istorie propriu-zisă a filozofiei. În ea încerc doar să arăt, pe un număr de exemple alese din cei peste două mii de ani de gândire occidentală, cum și cu privire la ce au fost anumiți oameni cuprinși de mirare, de acea mirare din care s-a născut filozofia.

Care a fost natura acestei mirări, ce anume a prilejuit-o? Cum s-a exprimat ea?

Nu am aici posibilitatea să urmăresc această temă într-un mod continuu, să fac o expunere relativ completă. Voi face în mod deliberat o alegere spre a mă fixa asupra câtorva puncte de reper, a unor puncte de cotitură ale gândirii, asupra unor momente privilegiate unde o privire mai nouă sau mai naivă a făcut să se ivească acele câteva întrebări esențiale care de atunci aveau să se pună neîncetat ori de câte ori se renunța la disimularea lor prin vorbărie sau banalitate.

Facultatea mirării îi este proprie omului. Ne propunem aici să o reactualizăm. Cititorul va regăsi, sper, în mirarea altuia propria sa capacitate de a se mira. Va putea s-o recunoască și să spună: „Da, așa este! Cum se face că eu nu m-am mirat încă în legătură cu asta?”

Acesta e la om mecanismul procesului creator, capabil să-l determine pe cititor să filozofeze el însuși.

Sper totodată ca pe parcurs să-i transmit cititorului un minimum de mijloace care să-i permită să exprime mirarea sa ori cel puțin să citească textele celor ce s-au „mirat” înaintea lui.

Dar mai poate oare omul secolului al XX-lea „să se mire” ori chiar să se minuneze? Trăim în epoca științei. Credem că știm aproape totul, sau cel puțin că putem să știm totul. Și totuși, ființe omenești în stare să se mire există și

JEANNE HERSCH
L'ÉTONNEMENT PHILOSOPHIQUE. Une histoire de la philosophie
Gallimard, collection Folio/Essais.
© 1981, 1993 by Jeanne Hersch

© Humanitas, 1994, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0492-0

vor exista întotdeauna. Mirarea e o componentă esențială a condiției umane. Nu-i de-ajuns să fii contemporanul unor mari oameni de știință ca să scapi de ignoranță. Iar printre savanții înșiși sînt unii care continuă să se mire — și nu-i am în vedere pe cei mici sau mediocri, ci pe fizicienii cei mari. Scrierile lor sînt pline de o mirare metafizică și filozofică, asemănătoare celei a copiilor. „... Asemeni copiilor...”, spune Biblia, așa trebuie să devenim pentru a înțelege despre ce e vorba. Trebuie să ne lepădăm aroganța adultă, care privește întreg trecutul cu condescendență, de la înălțimea prestigiului științei moderne.

Vom vorbi mai întîi despre mirarea unor oameni care au trăit la începutul perioadei antice grecești și care „s-au mirat” în preajma secolului al VI-lea a. Chr., în Grecia Mare, în Asia Mică, în Sicilia. Nu ne vom grăbi să exclamăm: „Ce întrebări prostești și-au pus și ce răspunsuri prostești au găsit la ele! Toate astea nu mai prezintă nici un interes pentru noi, cei de astăzi.”

Nu vom vorbi despre filozofie în general, ci vom zăbovi asupra cîte unui filozof spre a învăța să cunoaștem modul său de a se mira și să depășim astfel presupusa ciudățenie a filozofiei. Fiecare dintre noi posedă, la drept vorbind, o anumită experiență filozofică proprie: de fiecare dată cînd urmează să luăm o hotărîre importantă, ne punem, fără să ne dăm seama, întrebări filozofice. Copiii, pe la vîrsta de cinci ani, pun întrebări filozofice; la fel și tinerii de cincisprezece sau șaisprezece ani.

Ne vom feri, așadar, de orice condescendență față de gînditorii din trecut, chiar și față de cei mai vechi. Adevărul e că mirarea lor filozofică radicală, care în vremea aceea era cu totul nouă, este o mărturie a forței creatoare și a capacității de invenție a omului. Tocmai aceasta le-a permis să pună straniile lor întrebări. Erau spirite foarte mari. Să nu uităm acest lucru. De la bun început, avem de-a face cu filozofi capabili să se mire, capabili să depășească ceea ce în viața de fiecare zi trece drept de la sine înțeles, spre a pune niște întrebări fundamentale.

ȘCOALA DIN MILET: THALES

(cea 600 a. Chr.)

În acele timpuri îndepărtate nu exista profesia de „filozof”. Filozofii erau în același timp învățați, matematicieni, geometri, astronomi. Se interesau de eclipsele de Soare și de Lună, de numere și calcule, de figurile geometrice și proprietățile lor. Astfel, cea mai veche școală filozofică, celebra Școală din Milet, în Asia Mică, a fost întemeiată de Thaies, inventatorul teoremei după care cercul este locul geometric al unghiurilor drepte construite pe un segment de dreaptă.

Este vorba deci de spirite viguroase care, în raport cu cunoștințele epocii lor, erau spirite universale. Ceea ce le-a suscitât mai presus de toate mirarea era spectacolul schimbării. Trăim într-o lume unde totul se schimbă fără încetare. Iată aici o buturugă, puțin după aceea vedem o flacără, ceva mai tîrziu flacăra dispare și nu rămîne decît o grămăjoară de cenușă. O pală de vînt împrășteie cenușa; o face să dispară. Tot ceea ce contemplăm, toate lucrurile de care ne servim, toate ființele vii, inclusiv oamenii, inclusiv noi înșine — totul se schimbă neconținut, totul trece.

Prima întrebare s-a pus cam în felul următor: „Ce anume persistă de-a lungul tuturor schimbărilor?” Primul răspuns filozofic dat la această întrebare a fost: *substanța* e cea care persistă în tot ce se schimbă și trece fără încetare. De bună seamă, trebuie să fie ceva ce dăinuie în toate cîte sînt; altminteri, de mult n-ar mai exista nimic.

Există, așadar, schimbarea, tot ceea ce trece fără încetare, dar există în efemer și ceva ce persistă. Schimbarea are ca suport un ce subzistent, care se schimbă și care totuși *rămîne* ființă. Prima întrebare pusă de Școala din Milet a fost, așadar: „Care este substanța ce persistă în cadrul schimbării?”

Să ne gândim o clipă la impresionanta radicalitate a unei asemenea întrebări, când a fost formulată pentru prima dată! Putem foarte bine să trăim în mijlocul lucrurilor schimbătoare atîta timp cît acestea posedă, pentru viața noastră practică, o stabilitate relativă, suficientă pentru noi: dacă punem o pîine pe masă, o regăsim acolo ceva mai tîrziu, și asta ne e de-ajuns.

Iată însă că vin oamenii aceștia cu întrebările lor. Ei nu văd pîinea care rămîne pe masă cîtă vreme avem nevoie de ea. Ceea ce văd ei e că totul se schimbă, că totul este efemer — dar în același timp constată că ființa e mereu prezentă. Și se întreabă: care este temelia ce susține toate cîte trec?

Filozofii din Milet au dat la această întrebare răspunsuri diferite. Thaies, de exemplu, spunea că substanța ce stă la baza tuturor lucrurilor și se transformă în toate lucrurile este apa.

Un altul spunea că este aerul. Un al treilea — focul. Un al patrulea — infinitul (*apeiron-ul*).

Nici unul dintre ei n-a spus, însă: pămîntul. De ce pămîntul n-a fost conceput niciodată ca fiind substanța ce susține tot restul? Poate că elementul acesta părea prea greu, prea masiv, inapt de a se transforma în toate lucrurile. Când filozofii din Milet spuneau: este apa, aerul, focul sau chiar infinitul, nu-i sigur că ei desemnau astfel „elementele” în sensul *material* al cuvîntului. Nu trebuie să introducem în gîndirea celor din vechime o problematică ce lor le era încă străină. Pentru ei, distincția dintre „material” și „imaterial”, de pildă, nu era încă radicală. Ei au luat în considerare, pur și simplu, elementele cele mai fluide, cele mai subtile — ceea ce excludea pămîntul și le permitea să treacă lesne de la „aer” la „infinit”. Infinitul era, și el, fără îndoială, încă material, dar și mai fin, mai subtil.

Unii moderni prezumțioși vor spune: apa e pur și simplu H₂O. Toate astea sînt lipsite de sens.

Sensul însă este altundeva. Ceea ce e important este problema pusă, nu atît soluția ce i s-a dat. Iar în soluțiile pro-

puse, importantă e *direcția* pe care o sugerează, orientarea spre ceva lichid, fluid, capabil să ia chipul tuturor lucrurilor fără să se anihileze.

Așadar, nu pămîntul ca simbol al materiei va fi socotit substanța primordială, persistentă. El este, de bună seamă, contrariul curgerii, dar nu e un simbol adecvat pentru permanența ființei.

ȘCOALA IONIANĂ ȘI ȘCOALA ELEATĂ:

HERACLIT

(cea 550-480 a.Chr.)

ȘI PARMENIDE

(cea 500 a.Chr.)

În acele vremuri de demult, gânditorii și-au pus și alte probleme, de exemplu aceea a timpului care trece. Această problemă nu este pusă încă direct, ci în legătură cu ciclurile universului — o idee de sorginte orientală, pe care vechi filozofi au legat-o de aceea a veșnicei întoarceri. Ei închipuiau un vast ciclu universal, cuprinzând totalitatea schimbărilor, și, întrucât admiteau ideea unei substanțe permanente în sînul căreia nimic nu se pierde, au admis o reluare perpetuă, o „veșnică întoarcere”.

Vom vorbi acum despre două școli, contemporane și aflate în contrast — Școala ioniană, al cărei mare filozof a fost Heraclit, și Școala eleată, al cărei mare filozof a fost Parmenide.

Se poate spune că Heraclit și Parmenide au rămas, de-a lungul întregii istorii a filozofiei, ca două simboluri care au servit mereu la enunțarea unor probleme esențiale. Dincolo de toate schimbările pe care le-a cunoscut, gândirea occidentală a continuat să se refere la cei doi ca și cum ei ar fi furnizat o schemă de gândire pe care nimic nu o poate elimina.

Încă și astăzi, anumiți gânditori pot fi taxați drept „ioni- eni”, iar alții drept „eleați”. Spinoza, de exemplu, în secolul al XVII-lea, e un filozof net „eleat”; pe cînd Hegel, în secolul al XIX-lea, aparține filozofiei ioniene, heraclitiene.

Cele două școli au pus problema schimbării și a duratei, a trecătorului și permanentului. Și, totodată, problema unului și multiplului.

În ce constă, așadar, problema unului și multiplului? Ea este în fapt strîns legată de cea a permanentului și trecătorului, căci trecătorul aparține lumii multiplului, a *pluralului*.

Pe cînd, dacă vrem să gîndim permanentul, vizăm implicit ceva ce este *unu*. E o constantă a întregii noastre tradiții occidentale (inclusiv a celei iudaice): dacă vrem să numim ceea ce *este*, ceea ce nu e nici schimbător, nici trecător, vorbim despre Etern sau despre Unu. Unul și Eternul sînt ceea ce nu se schimbă.

Problema raportului dintre unu și multiplu și cea a raportului dintre trecător și imuabil sînt deci înrudite îndeaproape. Ele preocupă deopotrivă Școala ioniană și Școala eleată.

Să facem aici o observație: cînd ne servim de intelectul nostru, de pildă în legătură cu ecuațiile matematice, fiecare ecuație este caracterizată prin faptul că cele două părți ale ei sînt echivalente. Este ceea ce exprimă semnul „=”. Logica cere și ea ca în fiecare judecată să existe o corespondență între cei doi termeni legați prin copulă. Intelectul nostru funcționează supunîndu-se unei scheme de identitate, numită principiul identității și avînd drept corolar *principiul noncon-tradiției*. Într-o discuție între doi adversari, fiecare, pentru a birui, încearcă să arate că celălalt se contrazice. Cel ce se contrazice încalcă principiul identității, principiul noncontra-dicției.

Or, în experiență avem întotdeauna de-a face cu *schimbarea*. Schimbarea infringe neîncetat principiul identității. Lucrul acesta e foarte stînjitor. Într-un anumit sens, se poate spune că oamenii se împart în două grupuri: cei care vor să aibă întotdeauna dreptate în pofida a ceea ce se petrece în experiență, și cei ce, dimpotrivă, sînt gata întotdeauna să se supună la ceea ce se petrece în experiență, de-clarînd că intelectul greșește.

Fără această opoziție fundamentală dintre exigența de identitate după care funcționează intelectul nostru, pe de o parte, și mărturia experienței noastre cotidiene, unde nu avem de-a face decît cu schimbarea, probabil că filozofia n-ar exista.

Această opoziție s-a cristalizat în cele două școli despre care vorbim aici și în cele două figuri reprezentative ale lor — Heraclit și Parmenide.

Heraclit reia întrebarea pusă la Milet: ce anume persistă de-a lungul schimbării? Și răspunde: schimbarea însăși.

Schimbarea este modul de a fi al lucrurilor. De la *Heraclit* nu ni s-au păstrat decît cîteva fragmente, adesea misterioase, încă din Antichitate, era numit „*Heraclit Obscurul*”. El pune accentul pe contrarii și declară: Tot ceea ce există nu există decît grație contrariilor. Pentru ca un lucru să poată exista, contrariile trebuie să se unească. De exemplu, noi gîndim „mic”. Nu avem nici un obiect care să întrupeze ideea de micime. Un șoarece, comparat cu o furnică, reprezintă o anumită mărime, este un amestec de „mic” și de „mare”. De cum luăm în considerare ceva real din experiență și nu ceva doar gîndit, găsim un amestec de contrarii, de mare și de mic. Combinația contrariilor e cea care face ca un lucru să existe, pe cînd cel care gîndește logic, dacă descoperă pe undeva o contradicție, afirmă de îndată că ceea ce e contradictoriu nu poate exista. Unul derivă realitatea pornind de la contrarii, celălalt exclude realitatea pentru că e contradictorie.

(Vom vedea cum, mai tîrziu, în secolul al XVIII-lea, *Leibniz* formulează drept condiție a existenței composibilitatea; el consideră drept posibil ceea ce nu e contradictoriu.)

Heraclit consideră contrariile ca fiind condiția tuturor lucrurilor. O spune în termeni metaforici, mitici: „Războiul e tatăl tuturor lucrurilor.” Aici nu este vorba cîtuși de puțin de o justificare a războiului, sensul formulei fiind că tensiunea dintre contrarii este cea care dă naștere realității.

(Îi vom regăsi urma, peste veacuri, în epoca modernă în filozofiile ce se întemeiază pe lupta contrariilor: în dialectica unui *Hegel*, a unui *Marx*.)

La *Heraclit* însă, avem de-a face cu o gîndire total metafizică, în sensul unui „dincolo de natură”. Este vorba de a regăsi originea: natura, realitatea fizică își datorează existența unei înfruntări ce se desfășoară dincolo de ea, dincolo de contrariile ei. Tocmai înfruntarea generează realul. Realul este deci luptă, devenire.

Curgerea neconținută, schimbarea însăși sînt temeiul lucrurilor supuse schimbării. *Heraclit* a subliniat cu vigoare experiența schimbării: „Totul curge...” ; „Nu te poți scălda de două ori în același rîu”. Cînd vii a doua oară, apa de mai înainte este deja departe; găsești un alt rîu, o altă apă.

La *Heraclit* există însă, dincolo de această luptă și de această curgere neîncetată, un principiu de ordine și de echilibru. Lupta, mișcarea nu sînt lăsate cu totul în voia lor (cum se va întîmpla uneori mult mai tîrziu). La el, unul dintre elemente domină: *focul*. Nici aici nu este vorba de focul pur material ca fenomen de combustie, ci de un foc care pentru el este în același timp *logosul*. „Logos” e un cuvînt grecesc care înseamnă „rațiune”, „logică”, „limbaj”, „lege”. *Logosul* face să domnească un fel de echilibru. El veghează ca, în lupta dintre contrarii, nici unul să nu birue definitiv — pentru că în acest caz totul ar înceta să existe. Lupta e guvernată deci de o lege de echilibru ce are ca efect întoarcerea periodică a tuturor lucrurilor la focul originar, adică la *logos*, și aici regăsim ideea „*Marelui An*”.

Să reținem, așadar, că *Heraclit* pune accentul pe multiplu, pe contrarii, pe schimbare, pe luptă, pe curgere. Singura substanță este pentru el schimbarea însăși. Există însă un principiu regulator — *logosul*.

Parmenide era contemporan cu *Heraclit* și marele său adversar. El a întemeiat Școala eleată.

Gîndirea lui *Heraclit* se dezvoltă pornind de la lumea pe care el o vede în fața sa, de la lumea schimbării, a datelor sensibile, a universului natural. Gîndirea lui *Parmenide* se sprijină pe exigențele logicii. El afirmă cu o vigoare excepțională principiul identității, pe care-l instalează *înființa însăși*. Astfel, imposibilitățile logice sînt totodată imposibilități ontologice (la nivelul ființei). El declară: pot să spun „Ființa este”, dar nu pot să spun „neființa este”. De ce? Pentru că asta ar fi o contradicție, ar însemna să mă contrazic.

Nu pot spune „neființa este”; prin urmare, nu trebuie nici măcar să pronunț cuvîntul „neființă”: ar însemna să-i acord

ființă în limbaj, ceea ce deja este o contradicție și un abuz de limbaj. Dacă reproducem realmente în minte gândul că „Neființa nu trebuie numită”, el dobândește o eficacitate care este exact inversul a ceea ce am întâlnit la Heraclit. Nu putem respinge pur și simplu acest gând, pentru că el își dobândește forța din faptul că, din punct de vedere filozofic, este adevărat.

(El a rămas actual în decursul întregii istorii a filozofiei, în secolul al XX-lea, în *Evoluția creatoare* a lui Bergson, găsim o lungă discuție despre posibilitatea sau imposibilitatea de a gândi neființa.)

Să nu vedem oare aici decît o pură abstracție logică? Hotărît nu, în sensul în care e folosit adesea astăzi termenul „abstracție”. Acești gânditori încearcă o reflecție logică despre ființa însăși. Pentru Parmenide, după cum observam mai sus, imposibilitatea neființei era o exigență înscrisă în ființa însăși. De aceea trebuie spus că este vorba aici de o *exigență ontologică*.

Termenul grecesc „ontologie” înseamnă „cunoaștere a ființei”. Cînd vorbim de ontologie, este vorba de acea parte a metafizicii care se ocupă nu de ființa omului sau a viețuitoarelor sau a sistemelor planetare ori de coerența logică, ci de *ființa ca ființă*.

Pentru Parmenide, ființa nu este un concept abstract, nu e cuvîntul „este” care, într-un enunț logic, leagă un subiect cu un predicat. Ființa e un nume, foarte bogat, foarte misterios, am zice dens din punct de vedere ontologic. Dar Parmenide trăia și el printre realitățile lumii și, întocmai ca Heraclit, vedea, de bună seamă, că acestea se schimbă neîncetat. El distingea între diferite niveluri ale sensului. Distingea între știință în sensul de cunoaștere adevărată a ființei în identitatea ei imuabilă și, pe de altă parte, cunoașterea ce o avem despre lumea exterioară în care trăim. Această din urmă cunoaștere el o numește *doxa*, adică „opinie”. Să ne gândim la cuvintele „ortodox”, „heterodox” etc. Opinia, pentru vechii filozofi greci, nu accede realmente la adevăr,

la veritabila cunoaștere, dar cu toate acestea, nici nu este pur și simplu eroare. E un mod de a te apropia de adevăr îndeobște suficient oamenilor pentru a trăi la nivelul practicii cotidiene, pentru a comunica unii cu alții sau pentru a-și organiza statul. Dacă am cere întotdeauna o cunoaștere riguroasă, gîndeau grecii, n-am prea putea s-o scoatem la capăt la acest nivel al vieții curente. Nu trebuie uitat, pe de altă parte, că aparența astfel înțeleasă nu e totuna cu adevărul. Se impune, de aceea, ca între eroare și adevăr să fie introdus acest nivel intermediar, al opiniei.

Parmenide încadrează în domeniul opiniei orice cunoștință privitoare la lumea schimbării pe care o întâlnim în experiență. El este de o rigoare absolută atunci cînd e vorba de cunoașterea ființei înseși. Aici, nu putem decît să spunem „Ființa este”. A introduce neființa și a trece, cum făcea Heraclit, de la ființă la neființă și de la neființă la ființă în calitate de contrarii constitutive ale schimbării, considerată a fi adevărata realitate, este o eroare fundamentală. Pentru Parmenide, la nivelul cunoașterii, așa ceva este, la drept vorbind, *de negîndit*, este o nongîndire. Dacă însă neființa este de negîndit pentru logica omenească, ea rămîne totuși inevitabilă la nivelul opiniei, al experienței, al vieții empirice.

Pentru Parmenide, adevărul logic precumpănește de departe asupra cunoașterii empirice, raționalitatea primează asupra experienței. Dar cum putem concepe ființa în plenitudinea ei? în concepția lui Parmenide, ea este necreată și imuabilă. Cum ar putea exista schimbare în ființă dacă aceasta este cu desăvîrșire plină? Schimbarea presupune un spațiu de joc, un vid, o alteritate. În ființă nu există însă nimic altceva decît ființa. Într-un cufăr plin nimic nu se mișcă. Dacă ființa este plină, în ea nimic nu se schimbă. Ea este absolut calmă, veșnică, fără început și sfîrșit, este perfecțiunea ca totalitate. Acestei totalități grecii îi dădeau forma unei sfere.

Aici se impune să facem o distincție. Pentru noi, modernii, cînd comparăm doi cîte doi termenii „finit” și „infini”,

„limitat” și „nelimitat”, termenii „infini” și „nelimitat” sînt cei ce desemnează ceva superior. Spunem, bunăoară: omul e finit, Dumnezeu e infinit. Nu la fel stăteau lucrurile la greci. Pentru ei, superior e ceva ce are formă. Ceea ce e nelimitat și deci lipsit de formă rămîne pentru greci ceva nedesăvîrșit, ceva ce n-a acces deplin la ființă. Acest mod de gîndire poate să ne pară ciudat. Cu toate acestea, descoperim că Hegel, de exemplu, făcea deosebire între „infini bun” și „infini rău”. „Infini bun” îmbracă la el forma unei sfere sau a unui cerc, pe cînd cel „rău” este reprezentat de o linie dreaptă, fără început și fără sfîrșit.

Cînd Parmenide vorbește de sferă, avem de-a face cu o imagine, nu cu sfera terestră sau cu bolta cerească.

Sfera este ființa perfectă sieși suficientă. Mai tîrziu, filozofii vor spune „cauză de sine”, „prin sine”, „în sine” etc. Trebuie să înțelegem că ființa este ceea ce este și-și este suficient. Aceasta e concepția fundamentală pe care o avea Parmenide despre ființă ca tot perfect.

Ființa este, după Parmenide, ceva profund divin, fără nici o personificare. Ideea de divinitate personală, ca și aceea de zeu creator, îi era străină.

Această concepție despre ființă o regăsim ca pe un filon de-a lungul întregii istorii a gîndirii occidentale: concepția despre o divinitate ce transcende orice reprezentare, orice antropomorfism, divinitate a cărei esență e transcendența. Ea nu se întinde la infinit, ci este plenitudinea desăvîrșită despre care nu ne putem face nici o reprezentare.

Urmîndu-l pe Heraclit, vom spune că nu putem gîndi perfecțiunea decît cu ajutorul imperfecțiunii. Parmenide însă gîndește perfecțiunea în sine. Ființa este una. Parmenide e un gînditor monist (*monos* înseamnă în greacă „unu”). Să încheiem cu un citat: „Trebuie spus și gîndit că numai ființa este; căci a fi este [posibil], dar neantul nu e [posibil]: tocmai ceea ce ți-am poruncit să ieși aminte.”

ZENON (cea 490-430 a.Chr.)

ȘI ATOMIȘTII

Zenon din Elea a fost un discipol ilustru al lui Parmenide. El a inventat sofisme și paradoxuri. În limba greacă, *sophos* înseamnă „înțelept”; sofismele sînt raționamente ce au aparență de adevăr, dar care sînt totuși neîndoiește false. În ele este prezentă o artă a iluziei raționale. Zenon a recurs la ele pentru a veni în ajutor maestrului său.

Cînd Parmenide spunea că există numai ființa și că neființa nu există, că devenirea și efemerul nu țin decît de domeniul opiniei, nu de cel al adevărului, cuvintele sale con-trariau prea tare experiența de fiecare zi a oamenilor. Pentru a combate această atît de puternică evidență empirică, Zenon s-a străduit să arate că deși mișcarea și schimbarea domnesc într-adevăr în experiența noastră despre realitate, sîntem totuși incapabili să le gîndim. O întregă serie de sofisme îi vor servi la dovedirea acestei teze. Să amintim un exemplu, deosebit de simplu și de frumos: un arcaș își întinde arcul și lansează o săgeată. Săgeata descrie o traiectorie în spațiu. Iată acum ce spune Zenon: vedeți această săgeată; la un anumit moment, ea se află într-un loc A al traiectoriei sale. Puțin mai tîrziu, ea ocupă locul B. Între acestea două, ea a ocupat locul A', iar între locul A și locul A' a ocupat un loc A". În fiecare moment al timpului, săgeata a ocupat un loc determinat.

Pentru a înlesni înțelegerea, să ne permitem un anacronism. Să luăm un aparat fotografic. În *fiecare moment* al traiectoriei, am putea fotografia săgeata ca ocupînd un loc determinat, ca *fiind* în el. Oricît de mic ar fi intervalul dintre două din pozițiile ei succesive, este totdeauna posibil să introducem între ele altele în care săgeata *este*. Dar atunci, *cînd*

anume trece săgeata dintr-o poziție în cea următoare? Când *anume se mișcă*, dacă în fiecare moment *este* într-un loc?

Zenon atinge astfel, cu o uimitoare simplitate, problema mișcării în chiar miezul ei.

Douăzeci și cinci de secole mai târziu, Bergson a arătat că noi gândim întotdeauna mișcarea cu ajutorul unor imobilități. Cunoaștem mișcarea pentru că putem noi să ne mișcăm, să ne punem în mișcare mâinile, picioarele, corpul. Știm dinăuntru ce înseamnă să te miști, dar, când gândim mișcarea, când o măsurăm, ne raportăm la repere imobile.

Zenon din Elea ne arată că, la drept vorbind, nu gândim mișcarea. Fără îndoială că *vedem* săgeata mișcându-se, dar nu putem *gândi* mișcarea ei, deoarece spiritul nostru e făcut pentru imuabil, identic, etern. Totuși, trăim și ostenim în această lume unde totul e efemer și schimbător.

Începînd din Antichitate, au existat încercări de a împăca cele două moduri de gândire, cel al lui Heraclit și cel al lui Parmenide. Într-adevăr, nimeni nu poate, la drept vorbind, să se mulțumească cu unul sau cu celălalt. Nimeni nu se poate mărgini să relice pur și simplu la argumentele lui Parmenide sau ale lui Zenon: bine, e adevărat, mă contrazic, dar ce are a face! Dar tot așa, nimeni nu-l poate respinge pe Heraclit, spunînd: gîndirea e logică, ființa e tot logică, și ca atare experiența schimbării nu-i decît o iluzie.

A existat o școală despre care putem spune că a încercat o sinteză între acești doi precursori: *Școala atomistă*. Din punct de vedere filozofic, ea nu e deosebit de profundă. A avansat însă o ipoteză care mult mai târziu avea să aibă pentru știință un destin extraordinar.

Gînditorii din această școală au încercat să conceapă realitatea introducînd în ea, pe de o parte, indestructibilitatea, parmenidiana densitate fără nici o neființă, iar, pe de alta, în acord cu Heraclit, schimbarea, transformarea corpurilor în alte corpuri.

După atomiști, în loc de a vorbi despre ființa-unu în sensul metafizic al acestui cu vînt, trebuie să ne reprezentăm o

multitudine de mici unități de ființă, de mici unități indivizibile, imuabile, indecompozabile, în care nu poate să pătrundă nici o neființă. Aceste mici unități, de o densitate și plinătate perfecte, sînt indestructibile. Ele sînt aidoma unor miniaturi multiplicat ale marii ființe parmenidiene. Aceasta din urmă însă era metafizică, pe cînd atomii sînt cu totul altceva.

Tocmai pentru că, fiind imuabile și eterne, nu pot fi nici divizate, nici distruse, aceste mici unități au fost numite *atomi*, cu vînt care în grecește înseamnă „insecabile”. Atomii au densitatea ființei, indestructibilitatea ei și constituie fondul permanent al realului.

Ei se alătură unii altora în mii de feluri provizorii, alcătuiind astfel lumea schimbării în care se desfășoară viața noastră.

Teorie seducătoare la un anumit nivel. Este însă cît se poate de clar că acești mici atomi de materie nu-l pot înlocui în nici un chip pe Unul transcendent despre care vorbea Parmenide.

Atomiștii au sugerat o soluție la nivel naturalist. Ei au transpus marea problemă metafizică despre care am vorbit mai înainte, din planul filozofic în cel al naturii, al fizicii. Teoria lor permitea explicarea fenomenelor naturale care se desfășoară sub ochii noștri și oferea o soluție la problema unului și multiplului, ca și la cea a ființei permanente față cu ființele efemere. Ca atare, ea a dat naștere unei lungi tradiții naturaliste.

În schimb, atomii, plini, în care nu pătrunde nici o neființă, se mișcă *în vid*, după legi mecanice, întîlnindu-se și formînd, după caz, combinații viabile sau nu. Teoria atomistă pune în joc hazardul și necesitatea.

Teoria atomistă a permis să fie căutate explicații mecaniste fenomenelor naturii, tendință urmată de științele naturii cînd acestea s-au dezvoltat, mult mai târziu, grație experimentării și verificării riguroase a ipotezelor.

Discuțiile de dată mai recentă pe tema atomului arată însă că natura sa rămîne problematică. Heisenberg întreba:

„Ce e atomul, la drept vorbind?", iar Niels Bohr îi răspundea: „Poate că într-o bună zi vom înțelege. Atunci însă vom începe să înțelegem și ce înseamnă a înțelege."

Acest episod ne-ar antrena însă prea departe în dezbaterile dintre știință și filozofie.

SOCRATE

(470-399 a[^].Chr.)

Socrate avea o obârșie modestă. Deseori i s-a zugrăvit un portret ce contrasta cu cel al discipolului său, Platon. Platon, aristocrat, frumos ca un zeu, Socrate, greoi și urât. N-a fost un mare orator, după gustul anticilor. E singurul din toată tradiția filozofică europeană care n-a scris nici un rînd. Și totuși, el este filozoful care a exercitat cea mai puternică influență în decursul veacurilor.

De ce n-a scris nimic? Poate pentru că nu credea într-un adevăr separabil de persoana celui care îl enunță și de momentul în care este enunțat.

Pentru el, „adevărurile" nu sînt aïdoma unor lucruri, ele sînt filozofice. Ce este, așadar, un adevăr filozofic?

Un adevăr filozofic nu este pur și simplu un enunț ce se raportează în mod adecvat la o stare de fapt obiectivă, independent de cel ce vorbește sau scrie. E un enunț prin care o ființă umană responsabilă, liberă, asumă un adevăr, și-l face al său, îl face „adevăr" prin modul cum se angajează față de el. Aceasta echivalează cu a spune că pentru Socrate un adevăr numit *teoretic* este întotdeauna în același timp un adevăr *practic*, care depinde de cel care-l înțelege — de acțiunea pe care o exercită asupra lui, de ceea ce acesta face din el. Astăzi l-am numi adevăr existențial.

Socrate caută înainte de toate să ascută la discipolii săi simțul adevărului. Interlocutorul său trebuie să descopere el însuși că ceea ce socotea adevărat nu e suficient și deci nu este încă, propriu-zis, *adevărul*.

„Știu că nu știu nimic" — această vorbă celebră a lui Socrate către Pythia, în urma căreia aceasta a declarat despre el că este cel mai înțelept dintre atenieni — nu reflectă

nicidecum o modestie excesivă. Ea înseamnă: mi-am ascuțit simțul adevărului în așa măsură încît exigența mea de adevăr nu se mai mulțumește cu aparențele de adevăr pe care uneori le socotesc valabile. Ceea ce posed eu este nu adevărul însuși, ci exigența unui adevăr mai înalt.

Sesizăm aici deosebirea radicală ce există între Socrate și filozofii de dinaintea sa: imboldul de a cerceta nu mai vizează explicarea lumii sau înțelegerea ființei în sine, ci vizează însuși omul care se caută pe sine. Conștiința pe care omul o are despre lume se interoghează asupra ei însăși. Mai exact: propria *mea* conștiință își pune întrebări cu privire la sine însăși. Îmi pun întrebări despre propria-mi știință, despre propriile-mi gânduri, și, dacă dorința mea de adevăr devine destul de puternică, descopăr că știința mea este în mare măsură ne-știință.

Descoperim aici la Socrate o pedagogie a cunoașterii creatoare, o dare în vileag a ne-științei, care trezește în discipol dorința de adevăr autentic.

Mama lui Socrate era moașă. Socrate spunea că practică și el îndeletnicirea mamei sale: *maieutica*, arta moșitului. El moșea spiritele. Nu transmitea cunoștințe din afară, ci deștepta în celălalt simțul adevărului, deja prezent, dar amorțit, prea repede satisfăcut. Acest demers are la bază o încredere fundamentală în om. Interlocutorul este o faptură umană și ca atare în el este sădit simțul adevărului. E ajuns să fie moșit.

Această încredere a lui Socrate își are rădăcinile în conștiința lui de sine și în curajul său. A fost condamnat la moarte pentru că, spuneau judecătorii, „corupea tineretul”. Adevăratul motiv însă a fost acela că el repunea totul în discuție: natura și drepturile puterii, autoritatea, religia, ideea pe care concetățenii săi și-o făceau despre zei, virtute, bine, dreptate, despre rău și nedreptate. Examenul său critic, care nu cruța nimic, avea evident implicații politice. Iată de ce a fost considerat primejdios.

Pe cînd se afla în închisoare, condamnat la moarte, discipolii săi i-au organizat evadarea. Socrate a refuzat. Nu că

s-ar fi simțit vinovat: condamnarea pe care o primise o socotea nedreaptă. Era sigur că a fost de folos semenilor și socotea că statul, în loc să-l condamne, ar fi trebuit, dimpotrivă, să-l recompenseze. Dar el își justifică refuzul astfel: a fost condamnat în conformitate cu legile. Iar *polis-ul*, statul, se menține grație legilor. Tot grație lor, el însuși a devenit ceea ce este. Existența și-o datorează *polis-ului* și legilor. Dacă ar fi fugit, s-ar fi lepădat de tot ce a propovăduit. Așadar, va rămîne și-și va suporta pedeapsa pînă la capăt.

Această conduită a lui Socrate merită atenție, într-o epocă cum este a noastră, în care respectarea legilor și a dreptului, precum și semnificația pe care o are statul pentru noi, sînt afît de des copleșite de sentimente de indignare, considerate a fi mai profunde și mai nobile.

Socrate, dimpotrivă, deși se simte condamnat pe nedrept, se supune legilor cetății. El spunea: legile sînt părinții mei.

Chestiunea principală pusă de Socrate a fost: *cum trebuie să trăim pentru a trăi conform binelui?* Observăm imediat că preocuparea sa centrală diferă mult de cea a gânditorilor de mai înainte. El este primul care se miră de această obligație pe care o are ființa umană de a-și conduce viața, de a-și orienta faptele în sensul binelui, pe căi pe care singură trebuie să le găsească.

El dezvoltă ideea următoare: atunci cînd un om acționează, o face întotdeauna pentru că-și propune să ajungă la ceva socotit de el a fi bun. Chiar și în cazul cel mai rău: un criminal își propune și el să obțină ceva ce socotește a fi bun pentru el. Excepție ar putea face doar o ființă psihic iresponsabilă, un smintit. Orice om cu mintea sănătoasă are în vedere prin actele sale un rezultat pe care-l consideră bun.

Atunci de unde vine răul? „Răul, spune Socrate, vine din faptul că omul se înșală în privința binelui.” Omul ia un fals bine drept binele adevărat, preferă un bine mai mic, unuia mai mare, sacrifică un bine major pentru a-și procura unul mai mic. Adică se înșală. Răul provine din ignoranță. Sarcina

esențială, pentru Socrate, e să dezvolte, să întărească în om simțul adevăratului bine. Aceasta e rațiunea de a fi a maieutică sale, a artei sale de a moși spiritele.

Atingem aici o temă centrală a întregii filozofii. Teza că oamenii nu fac rău decît din ignoranță ar putea fi înțeleasă în sensul că ei nu sînt bine informați. De fapt însă, nu este nicidecum vorba de așa ceva. Pentru a descoperi adevăratul bine, este necesară o transformare lăuntrică. Ignoranța din care provine acțiunea blamabilă nu e o ignoranță obiectivă, ce ar putea fi remediată prin mai multă cunoaștere exterioară sau printr-un plus de informație. E o ignoranță mai profundă, o incapacitate lăuntrică de a discerne și judeca. *Recunoașterea* adevăratului bine este totodată în sine *un act* moral.

Trebuie să *vrei* cu adevărat. E un punct filozofic central. Cu cît studiezi mai mult filozofia occidentală, cu atît descoperi în miezul ei că adevărurile teoretice nu sînt în ea niciodată numai teoretice și că imperativele practice ce derivă din ea nu se reduc nicicînd la o predică pur morală. În ea, teoreticul și practicul, practicul și teoreticul sînt inseparabile.

Iată de ce Platon, de exemplu, lega filozofia de exercițiile destinate purificării sufletului, exerciții religioase sau chiar matematice. Pentru ca sufletul să poată cunoaște, el trebuie să fie curat. Pentru a cunoaște adevăratul bine, trebuie mai întîi să devii capabil de atare cunoaștere, or aceasta constituie deja un comportament moral.

Nu trebuie, desigur, să ne închipuim că, după Socrate, ar fi de ajuns ca un om să asimileze un manual de morală pentru a deveni capabil să facă binele. Ceea ce trebuie este să trezim și să formăm simțul adînc pentru adevăr care dormitează în fiecare om. Se uită adesea că simțul pentru adevăr este el însuși moral. Iată de ce rădăcina științei — inclusiv a științei noastre moderne — este în esență morală. Dacă oamenii de știință își supun ipotezele la verificări atît de severe, este pentru că s-au angajat moral, față de ei înșiși, la o exigență riguroasă de certitudine cînd este vorba de adevăr.

Observăm că filozofia se situează, aici, la *articulația* teoreticului cu practicul, a cunoașterii cu acțiunea. A cunoaște este totodată un mod de a acționa. Iar a acționa este și un mod de a cunoaște. E cu neputință să le separi una de alta. Legătura dintre ele, în cadrul condiției umane, o înțelegem pentru prima dată în viața și prezența lui Socrate.

Socrate susține, așadar, că nu facem rău decît din ignoranță. Prin urmare, dacă vrem să cunoaștem adevărul și să dezvoltăm în noi dorința de adevăr, trebuie să începem prin a lucra asupra noastră înșine. De unde, celebra maximă a lui Socrate: „Cunoaște-te pe tine însuși.” *Cunoaște-te pe tine însuși*, formula nu are nimic de-a face cu vreo interpretare psihanalitică, cu introspecția, cu contemplația lăuntrică.

A ne cunoaște pe noi înșine înseamnă a descoperi în noi rădăcina cea mai adîncă a simțului nostru pentru adevăr, dar tot așa și slăbiciunile și lipsurile acestei rădăcini; a descoperi, de asemenea, ne-știința noastră; tendința de a ne autoiluziona; înclinația de a ne autoamăgi. Toate acestea sînt cuprinse în „Cunoaște-te pe tine însuși.”

Nu este vorba de o simplă privire în oglinda reflexiei, de un mod de a ne vedea și descrie. E vorba de o acțiune. Și aici, în focarul influenței socratice, se unesc teoria și practica.

Socrate întreabă. Vorbește și ascultă. Cel mai adesea, începe prin a pune cîte o întrebare: „Spune-mi, dar, ce este, după părerea ta, Frumosul?” sau „Binele”, sau „Ce este Dreptatea?”

Interlocutorul răspunde. Metoda socratică constă în a-i accepta pentru început răspunsul.

„Prea bine, acesta ți-e deci gîndul. Să luăm gîndul acesta drept punct de plecare și să vedem unde ne duce. Dacă lucrurile stau așa cum spui, oare nu urmează că... ?

— Desigur, zice celălalt, e evident.

— Și dacă lucrurile stau cum spui, atunci mai urmează și că... ?

— Da, negreșit."

Evidențele se înlanțuie astfel treptat, pînă cînd se ajunge la un rezultat aparent incontestabil. E momentul în care Socrate revine la enunțul inițial: „Dar stai puțin, am stabilit totuși că... , etc. Și atunci, nu urmează și că... ?

— Da, de bună seamă.

— Iar de aici mai urmează apoi că... "

Un alt lanț de raționamente se desfășoară pornind de la primul răspuns care fusese dat, lanț ce conduce altundeva decît precedentul. Pînă în clipa cînd Socrate sfîrșește prin a spune: „Dar cum se poate una ca asta? Mai înainte, am stabilit o primă concluzie; acum ajungem la alta, foarte diferită. Cum se împacă cele două?"

Este momentul de cumpănă, de perplexitate, de experiență a ne-științei. Tradiția a dat acestui proces numele de *ironie socratică*. Ea constă în a urma gîndurile interlocutorului, împingînd însă lucrurile pînă în punctul unde celălalt descoperă că nu-i de acord cu sine însuși, astfel încît nici el nu mai știe ce anume credea că gîndcște. Crezuse că știe și acum descoperă că nu știe. Tot ce se poate face atunci este să se reia totul de la început.

Ironie socratică, descoperire a ne-științei, revenire la sine însuși, reîncepere. Unele din dialogurile lui Platon urmează cu fidelitate acest model — de exemplu, *Thieaitetos*, care tratează despre matematici. După multiple și susținute eforturi, cititorului nu-i rămîne, la sfîrșitul dialogului, decît să reia totul de la capăt.

În pofida tuturor deosebirilor, vom regăsi la Socrate numeroase trăsături care-l leagă de presocratici. Astfel, de exemplu, principiul identității, despre care am vorbit în legătură cu Parmenide. La Socrate însă, nu este vorba de identitatea obiectului cu sine însuși de-a lungul unui discurs coerent din punct de vedere logic. E vorba de acordul gîndirii cu ea însăși. „Ești oare de acord cu tine însuși? Iată, erai sigur că ești de acord, dar acum constăți singur că nu ești. Prin urmare, trebuie cercetat mai departe."

Socrate nu credea că ar putea să existe un adevăr absolut care și-ar păstra semnificația dacă ar subzista desprins de eul care îl gîndește. Pentru el, cunoașterea angajează sufletul în întregul lui.

Este greu de separat partea lui Socrate de cea a lui Platon în discursurile pe care Platon, în cuprinsul dialogurilor sale, le pune în gura lui Socrate. Poate că-i atribuim lui Socrate o parte din ideile lui Platon, poate că dimpotrivă. Oricum însă, avem aici una din cele mai frumoase imagini din istoria filozofiei: finăru Platon sfînd la picioarele muribundului Socrate.

Platon povestește, în *Phaidon*, ultima convorbire a lui Socrate cu discipolii săi. Socrate prezintă o serie întreagă de dovezi ale nemuririi sufletului. De ce o întreagă serie? O singură dovadă veritabilă ar fi de-ajuns. Dar tocmai asta este, că nici una nu e suficientă. Pentru că nemurirea sufletului scapă oricărui argument obiectiv. O dovadă obiectivă ar fi în contradicție cu natura sufletului. Nici o dovadă nu-i suficientă — cel mult, s-ar putea spune că adevărata dovadă rezidă în modul în care Socrate a știut să moară. Ea vine la sfîrșit, după toate celelalte. Socrate ia cupa ce conținea cucută, mulțumește cu prietenie temnicherului care i-a adus-o. Fără zăbavă, o golește dintr-o sorbitură. Începînd de la picioare, trupul i se răcește treptat. Socrate se întinde și-și continuă convorbirea cu discipolii.

Ultima sa propoziție a fost: „Sîntem datori să sacrificăm lui Asclepios un cocoș." Asclepios era zeul medicinei. Aceste ultime cuvinte semnifică faptul că Socrate considera moartea ca pe o vindecare. Sufletul său avea să cunoască, în sfîrșit, libertatea.

Această idee a sufletului eliberat, cu răspunderea sa proprie și cu independența sa, o vom regăsi la Platon. La Platon, care se afla în acea clipă la picioarele lui Socrate; și care, curînd după aceea, părăsea Atena. Nu voia să mai vadă acest oraș, nu-i mai suporta autoritățile. A trebuit să treacă multă vreme înainte ca el să se decidă să revină la Atena, unde a întemeiat școala sa, Academia.

Platon, discipolul lui Socrate, și-a văzut maestrul bind cucută și murind. A părăsit Atena, a călătorit multă vreme, ajungînd pînă la urmă în Sicilia, unde a legat prietenie cu Dion, din familia tiranului Siracuzei (pe atunci era numit tiran cel care deținea puterea, cuvîntul neavînd conotația actuală). Platon spera să-l formeze pe tînărul principe Dion spre a face din el filozoful-rege al visurilor sale.

Aceste visuri le vom regăsi de mai multe ori în istoria filozofiei. Filozofii nu caută să ia ei înșiși puterea, dar mulți dintre ei s-au preocupat cu pasiune de problemele statului și au dorit să exercite o influență politică.

Cum ar trebui organizată viața în comun a oamenilor?

Am văzut deja că una din preocupările fundamentale ale filozofiei este să descopere cum trebuie să trăim dacă vrem să trăim potrivit binelui. Nimeni însă nu trăiește singur. Problema *polis-ului*, a organizării statului, va fi deci pentru reflecția filozofică un punct sensibil și central — și aceasta nu datează din vremea noastră.

Cum orice filozofie comportă o intenție pedagogică, o voință de a educa oamenii, e firesc că anumiți gînditori au visat să formeze ei înșiși un principe filozof care să încarneze deopotrivă înțelepciunea și puterea.

Cu Dion, acest proiect a eșuat. Eșecul a cauzat o ruptură cu tiranul Dionysos, și Platon a trebuit să plece. A fost prins într-un naufragiu, vîndut ca sclav... Pe această temă s-au spus multe povești, legende. Cînd este vorba însă de o personalitate ca aceea a lui Platon, legendele devin aproape la fel de reale, ca realitatea istorică, prin influența lor asupra posterității. Eliberat prin plata unei răscumpărări, Platon re-

vine pînă la urmă la Atena. Avea patruzeci de ani. întemeiază o școală rămasă celebră, Academia, unde avea să-și prezinte învățătura. Platon mai face încă lungi călătorii. A trăit suficient de mult pentru a apuca să afle despre moartea lui Dion, fapt ce i-a pricinuit o mare durere. A murit la vîrsta de optzeci de ani. Grație celebrității pe care o dobîndise, operele i-au fost păstrate cu grijă.

Platon era de obîrșie aristocratică, ceea ce părea a-l predestina să ocupe înalte funcții în stat. Așa se face că din preocupările sale pentru politică transpare regretul unei posibile puteri pierdute.

S-a aplecat deci cu ardoare, luciditate și profunzime asupra problemelor ce se pun cînd vrem să confruntăm imperative politice, unde e vorba de succes și putere, cu imperative morale. Sarcina este și aici aceea de a descoperi care este „adevărul bine”.

Trebuie înainte de toate să înțelegem lucrul următor: pentru Platon, exercițiul gîndirii filozofice este în același timp un exercițiu spiritual al formării de sine. Procesul gîndirii are prin el însuși o acțiune modelatoare asupra sufletului. Platon a lucrat mult cu pitagoricii, pentru care exercițiul matematicilor făcea parte din metodele ce urmăresc purificarea sufletului. Efectuarea demonstrației matematice era în ochii lor o acțiune purificatoare. Astăzi ne-am îndepărtat prea mult de această utilizare a raționalului. Multă lume se plînge de actualele programe școlare, socotind că sînt prea încărcate sub raport intelectual și le reproșează că neglijează conștiința morală, sensul și spiritul adevăratei libertăți. Dar acest lucru nu e valabil decît în cazul dascălilor nepricepuți. În privința asta trebuie revenit la Platon: a te strădui să gîndești corect, a fi gata să abandonezi o opinie anterioară pentru că ai descoperit că e falsă sau incompletă ori adevărată doar în parte înseamnă să te supui de la început adevărului și să te faci disponibil față de gîndirea altuia. Un asemenea exercițiu purifică sufletul, pentru că astfel el învață să prefere oricînd unei false certitudini adevărul și

este gata să încerce un punct de vedere nou. În acest sens, orice experiență de laborator poate fi profund educativă pentru suflet. O experiență care supune o teorie la proba faptelor poate uneori — adesea — să răspundă : nă. Atunci cercetătorul se supune. Mai mult, el caută anume experiența cea mai defavorabilă teoriei, pentru ca proba să fie cea mai severă cu putință. Căci adevărul pe care-l caută este pentru el mai important decât eventualul succes al teoriei sale.

Să preferi propriului tău punct de vedere adevărul: toată filozofia lui Platon este mai mult decât o doctrină; este *un exercițiu* cu acest scop.

Teoria Ideilor

Orice pretenție de cunoaștere, orice posesie a unei cunoștințe trebuie, într-un fel, traversată și depășită pentru ca astfel să se realizeze o ascuțire a simțului nostru pentru adevăr și bine. Aceasta e intenția centrală a gândirii platoniciene, în miezul acestei doctrine găsim *teoria Ideilor*. Platon este filozoful Ideilor.

Se poate spune că Platon a reluat vechea problemă pusă de Școala din Milet: ce anume persistă în cuprinsul devenirii și al efemerului? Totul trece, tot ceea ce percepem cu simțurile sfârșește prin a se destrăma și a dispărea. Atunci, ce este permanent? Platon răspunde: Ideile. Ce sînt aceste Idei? Ele sînt adevărata realitate, cea din care derivă ființa lucrurilor din cuprinsul lumii.

Ideile nu sînt „reale” în același sens ca lucrurile. Ele întrunesc ființa și valoarea. Sînt sursa ființei lucrurilor și, totodată, izvorul binelui. Ființa este în același timp valoare. Ființa este valoare. A fi înseamnă a valora.

Ne aflăm aici la antipodul oricărei forme de nihilism modern, care are tendința de a socoti „ceea ce nu este” ca fiind mai pur și mai bun decât „ceea ce este”, pentru că „ceea ce este” comportă o anume cruzime. Pentru Platon, dimpotrivă,

„ceea ce este” are prin chiar acest fapt valoare, căci dacă ceva „este”, este grație participării sale la Idei.

La nivelul lucrurilor din lume, totul e nu numai *efemer*, ci pe deasupra *compus* și *relativ*. Ideile, în schimb, cărora aceste lucruri le datorează ființa sînt *etern*, *simple*, *absolute*.

Un exemplu. Să considerăm două frunze de arțar: spunem că ele sînt la fel. Vrem să spunem prin asta că se aseamănă foarte mult. În realitate totuși, nu există două frunze de arțar perfect la fel. Ele sînt „la fel” doar aproximativ. Cum se explică totuși că eu știu despre ele că sînt doar *aproape* la fel, deși n-am întâlnit niciodată în lume lucruri *absolut* la fel? Chiar dacă desenăm niște triunghiuri cu ajutorul instrumentelor geometrice, ele nu vor fi niciodată absolut egale. Putem, în schimb, să *gîndim* triunghiuri absolut egale și să raționăm cu privire la ele — este ceea ce facem în geometrie. Cînd spunem despre niște lucruri empirice, cum sînt, de exemplu, frunzele de arțar, că sînt aproape la fel, dar nu absolut la fel, acest lucru se întîmplă pentru că ne raportăm la o cunoaștere ce nu provine din experiență. Dacă nu cunoaștem decât experiența, nici nu vom înțelege măcar deosebirea dintre „aproape” și „absolut”. „Aproape” sau „cam” sau „aproximativ” sînt termeni care nu au sens pentru noi decât dacă-i comparăm cu „perfect” sau cu „absolut”.

„Absolut”-ui însă nu ne este dat în experiență. Iată de ce întregul nostru mod de a trăi experiența implică raportarea noastră la un plan diferit de cel al experienței și inaccesibil acesteia. Găsim în noi *Ideea* de egalitate. Or, *Ideea de egalitate* este egalitatea perfectă, egalitatea în absoluta ei perfecțiune, fără nici un „aproximativ”. Numai această Idee de egalitate în perfecțiunea ei absolută ne permite să gîndim și să vorbim despre caracterul aproximativ al egalității lucrurilor din experiență.

Ideile sînt absolutul. Dar nu cumva facem aici un salt? Trebuie înțeles că la Platon există un mare număr de Idei, cea de egalitate fiind doar una dintre ele. Există tot așa *Ideea*

de dreptate, Ideea de frumos, Ideea de mărire, cea de micime etc.

În ce constă, aşadar, deosebirea dintre Ideea de mărire şi mărima unui obiect? Un elefant, în comparaţie cu un şoarece, este mare. În comparaţie cu Himalaia, este mic. Când e vorba de lucruri pe care le percepem prin simţuri, avem de-a face întotdeauna cu un amestec, şi nu cu o idee în puritatea ei, nu cu absolutul Ideii. Platon ar spune: elefantul participă deopotrivă la Ideea de mărire şi la Ideea de micime. Ideea de mărire, considerată ca atare, este absolută. Aceasta nu înseamnă: mărire absolută, ci înseamnă că Ideea de mărire este în chip absolut în stare pură, excluzând orice amestec cu Ideea de micime.

Platon vrea să ne arate că gândirea noastră (fie că admitem sau nu că este aşa) implică un nivel ce nu provine din experienţă, dar de care depinde relaţia noastră cu experienţa. Graţie acestui nivel al Ideilor, absolutul se află pus în joc ori de câte ori, referindu-ne la el, sesizăm relativitatea lucrurilor din lumea sensibilă. Acest nivel al absolutului se afirmă în adevăr, pe când relativul aparţine domeniului amestecului, al aproximaţiei.

De unde provine deci cunoaşterea Ideilor? Socrate, după câte ştim, vorbea despre *Idei înăscute*. Platon, la rîndul său, vorbeşte de *reminiscenţă*.

El se întreabă: dacă în experienţa sensibilă nu întîlnim nimic absolut, atunci de unde ne vin Ideile? Nu-i de ajuns să spunem că sînt înăscute. Trebuie să admitem că noi am contemplat Ideile *înainte de a ne fi născut*.

O dată cu naşterea, sufletul pierde amintirea clară a Ideilor, îi rămîne însă un fel de nostalgie care-l face să încerce să se refere la ele, să le caute. Maieutica lui Socrate devine la Platon un proces de reamintire, de reminiscenţă. Educaţia tinde, înainte de toate, să suscite şi să facă eficace amintirea Ideilor contemplate odinioară, înainte de naştere.

Cuvintele „înainte de naştere” poate că ne par astăzi un pic stranii. Ele înseamnă „înaintea timpului”. Această din

urmă expresie cuprinde, de bună seamă, o contradicţie logică: cuvîntul „înainte” nu are sens decît în timp. Noi, fiinţele omeneşti, sîntem scufundaţi atît de adînc în timp, încît nu ne putem elibera de el. Când îl auzim pe Platon spunînd că „sufletul a contemplat Ideile înainte de naşterea sa”, acest „înainte” trebuie să ne facă să simţim zidul cu care temporalitatea ne înconjoară; să încercăm cu toate puterile noastre să percepem ceva ce se află dincolo de timp — chiar dacă rămînem incapabili să ne imaginăm aşa ceva. Este vorba de a ne forţa limitele gândirii, limitele puterii noastre de înţelegere; să încercăm a înţelege, fie şi în formă negativă, ceea ce nu putem gândi. În acelaşi sens, cu multe secole mai tîrziu, în epoca creştină, anumiţi convertiţi celebri au putut spune că la originea conversiunii lor a stat Platon.

Platon este în mod neîndoiebnic un filozof care ne obligă să forţăm limitele gândirii noastre. Înăuntrul obişnuitei gândiri empirice, la nivelul lucrurilor sensibile, este cu neputinţă să-l înţelegem.

El face apel la libertatea esenţială care permite fiinţei umane să se depăşească pe sine. Este o formă reînnoită a avertismentului socratic „Ştiu că nu ştiu nimic”. La Platon, el înseamnă: ştiu că am uitat. Trebuie, aşadar, să încerc să-mi reamintesc, să-mi readuc în minte Ideile, fără de care nu există adevărată cunoaştere.

La nivelul lucrurilor sensibile, nu putem avea, crede Platon, decît opinii, mai mult sau mai puţin probabile dat fiind că realitatea empirică însăşi aparţine domeniului aproximaţiei. Adevărata cunoaştere nu există decît la nivelul Ideilor. Omul se află *la mijloc*, între lumea sensibilă şi Idei. El nu poate să renunţe la Idei deoarece acestea sînt esenţiale pentru el; nu poate neglija nici lucrurile sensibile, pentru că, vrînd-nevrînd, prin intermediul lor trebuie să caute să-şi reamintească.

Atunci cînd încearcă să ne conducă acolo unde gândirea raţională nu mai are acces, Platon recurge, spre a ne înlesni trecerea prin zid, la o *povestire mitică*.

Peștera

Dintre aceste povestiri, cea mai celebră este mitul peșterii. Platon ne descrie o peșteră adâncă. În fund de tot, stau înlanțuiți niște prizonieri, cu fața la perete. Prin spatele lor, trece o cărare abruptă, pe care se perindă oameni și obiecte. Dincolo de cărare, arde un foc mare, iar și mai în spate se află intrarea peșterii, luminată din afară de soare.

Prizonierii nu-și pot întoarce capul. Singurul lucru pe care pot să-l vadă este peretele din fundul peșterii, pe care observă perindarea umbrelor proiectate ale celor ce trec neîncetat pe cărare. Neputînd percepe nimic altceva decît aceste umbre, ei le iau drept realitate și-și concentrează toată atenția asupra modului cum ele se succed. Unii dintre ei devin foarte pricepuți și, descoperind o anumită regularitate în perindarea umbrelor, ajung să prevadă revenirea uneia sau alteia.

Iată însă că unul dintre prizonieri se smulge din lanțuri. El se ridică cu greu, se întoarce cu mare efort și descoperă cărarea, oamenii care trec, obiectele, focul. Se tîrăște pînă la ieșirea din peșteră, și iată-l, în sfîrșit, afară. Lumina zilei îl orbește atît de tare încît nu mai vede nimic. Este nevoit, spune Platon, să se deprindă puțin cîte puțin cu noua lui situație, cu noul mediu în care se află, contemplînd mai întîi nu lucrurile luminate, ci umbrele lor sau reflexele lor în apă. Treptat ajunge să se obișnuiască cu lumina zilei. Vine momentul în care e capabil să privească însuși Soarele.

El a descoperit astfel o lume atît de extraordinară, de uimitoare, încît nu poate păstra descoperirea doar pentru sine. Cum să nu se întoarcă la tovarășii săi din peșteră, ca să le spună: „Sînteți nebuni dacă rămîneți astfel înlanțuiți aici, lăsîndu-vă amăgiți de umbre.” Iată-l deci coborînd înapoi în peșteră.

Aici însă e atît de întuneric, încît el nu mai distinge nimic. A pierdut obișnuința lumii umbrelor, și acum se arată

mai sîngaci și mai ignorant decît ceilalți, ajungînd de rîsul tuturor.

Care e sensul acestei metafore? Umbrele proiectate pe fundul peșterii corespund lucrurilor sensibile cu care simțurile noastre ne-au obișnuit în viața de fiecare zi și despre care credem că sînt întreaga realitate, singura realitate, dat fiind că nu cunoaștem alta. Nu ne dăm seama nici măcar de faptul că nu am percepe nici chiar aceste lucruri sensibile dacă în spate n-ar exista acel foc pe care noi nu-l observăm. Focul reprezintă puterea de a gîndi rațional, cu ajutorul căreia înțelegem lumea sensibilă — ceea ce astăzi se cheamă știința naturii. Platon, desigur, nu folosește acest cuvînt, dar este vorba totuși de sesizarea regularităților din fenomene și deci de descoperirea legilor. Știința ne permite să prevedem și prin asta ne orientează înăuntrul lumii sensibile.

Lucrurile și ființele ce se perindă acolo, pe cărare și care sînt, de bună seamă, mai deslușite decît umbrele lor și mai lesne de văzut corespund, fără îndoială, în gîndirea platoniciană, conceptelor intelectului și, în particular, conceptelor matematice, deja cu mult mai reale, care determină structurile cu ajutorul cărora explicăm și interpretăm experiența lumii sensibile.

Lumea din afara peșterii este lumea Ideilor. De ce însă captivul eliberat nu este, la început, în stare să vadă această lume magnifică? Pentru că el însuși trebuie mai întîi să devină capabil să privească Ideile. Orice cercetare filozofică este în același timp un exercițiu care dezvoltă capacitatea de a cunoaște ceea ce la început scapă privirii interioare. Fiecare om trebuie să-și exerseze spiritul, să și-l purifice pînă cînd va ajunge să poată vedea Ideile.

Cît despre Soare, el este, în metafora platoniciană a peșterii, Ideea Ideilor, Binele suveran, Ideea Binelui însuși.

În Idei apar reunite ființa și valoarea. Izvorul oricărei valori este Ideea Binelui suveran. Dacă celelalte Idei sînt valori, aceasta se întîmplă pentru că Binele este valoarea supremă. Fără Binele suprem, egalitatea sau dreptatea ar fi fără

valoare. Doar Binele suveran face să radieze, pornind de la el, valoarea tuturor celorlalte Idei.

Cine a contemplat o dată acest Bine suveran nu poate să păstreze această experiență doar pentru sine. Așa este condiția umană: omul nu poate evada din sine, spre un dincolo ce n-ar mai fi uman; trebuie să revină mereu la locul său și în timpul său, *hie et nunc*, și doar cu condiția acceptării limitelor sale ajunge să poată arunca o privire dincolo.

Sufletul

Platon consideră sufletul *nemuritor*. În *Phaidon*, unde ne povestește moartea lui Socrate, el pune, cum am văzut, în gura lui Socrate, o serie de dovezi ale acestei nemuriri. De exemplu: dat fiind că sufletul își poate reaminti cele contemplate înainte de nașterea sa, trebuie admis că la moarte el nu se stinge. Dar atunci, ce este sufletul? O Idee? Nu, răspunde Platon, nu-i o Idee, dar nu este nici lucru sensibil din lumea empirică. Sufletul *se aseamănă* cu Ideea pentru că, aidoma acesteia, este simplu, fără amestec cu altceva, și nemuritor. Dar nu este o Idee. De ce? Pentru că Ideea este deopotrivă eternă și simplă, așadar *imuabilă*.

Sufletul, în schimb, are o istorie. Dacă n-ar avea o istorie, sufletul nu ar fi liber și Binele n-ar avea nici un sens. Dacă ar exista doar universul imuabil al Ideilor și dacă omul ar fi o Idee, orice alegere liberă ar fi anulată. N-ar mai exista bine și rău. Sufletul poate să aleagă răul. Poate alege să se înjosească. Dar, după Platon, nu poate alege să moară. Nici viciul, nici răul nu-l pot ucide. Sufletul se mișcă singur, este liber, ceea ce înseamnă că el este însăși decizia sa, fiind prin aceasta indestructibil.

Acestea nu sînt dovezi în sensul strict al cuvîntului. Adevărata dovadă a nemuririi Socrate o produce efectiv murind, pentru că modul în care moare este mărturia unui dincolo-de-timp.

Moartea ca eliberare, ca tămăduire, iată ceva ce ne apropie de gîndirea creștină și orientală. La Platon însă, nu este vorba de o iluminare venită din lumea de dincolo, ci de o acțiune proprie omului, care nu se străduiește nicidecum să scape de temnița trupului său. E o acțiune de un gen aparte, un fel de arat pe care-l face omul, iar brăzdarul plugului este rațiunea. Ea îi ară spiritul, sufletul. În tradiția occidentală, datele fundamentale ale condiției umane sînt cel mai adesea recunoscute și acceptate. Este calea încarnării. Încarnarea este acceptată. Captivul, după ce a contemplat Ideile, se întoarce în peșteră. De-a lungul întregii istorii a gîndirii occidentale, asistăm la un du-te-vino între Idei și lumea experienței sensibile. Așa a fost *dialectica* platoniciană, caracteristică pentru întreaga dezvoltare a Occidentului.

Eros

Dialogul intitulat *Banchetul* este consacrat în întregime temei iubirii. Un grup de prieteni se întîlnesc spre a lua masa împreună și convin să rostească pe rînd cîte un discurs de proslăvire a iubirii. Textul ce rezultă de aici prezintă, între început și sfîrșit, un admirabil crescendo. Socrate vorbește ultimul, dar nu în numele său: el pretinde a relata cuvintele unei femei al cărei nume nu va mai fi uitat niciodată în cursul istoriei gîndirii europene și care în mod deosebit l-a inspirat pe Hölderlin: Diotîma. Ea este cea care dă iubirii natura ei sublimă.

Între începutul și sfîrșitul dialogului se săvîrșește un fel de convertire în sensul cuvîntului *eros*. La început, este vorba de iubirea senzuală. Mai departe, această iubire nu este nicidecum respinsă sau umilită: ea persistă, iar convertirea ce se săvîrșește o pătrunde și o luminează.

La început, iubirea e dorință, însă într-un sens mai larg decît în limbajul erotic, romantic sau romanesc. Este dorință de ceva ce n-ai și spre care năzuiești. La sfîrșit, iubirea este filozofia însăși.

Există aici un lucru care este important să fie înțeles. După Platon, erosul, iubirea este dorința, nostalgia, născută din bogăție și din sărăcie. Sărăcia face parte din esența sa, pentru că e clar că ceea ce dorești nu posezi. Iar bogăția sa constă în faptul că este capabilă să cuprindă în sine, sub formă de nostalgie, tocmai ceea ce nu posedă. Erosul este deci și el o stare intermediară. Intermediară, totodată, între știință și ne-știință. El dorește să cunoască adevărul, ceea ce înseamnă că nu-l posedă; dar această dorință a sa de a cunoaște n-ar fi cu puțință fără o anume cunoaștere anticipată a adevărului după care tinjește.

Doar o „stare intermediară” poate fi iubirea, și doar ca stare intermediară este filozofie. O știm deja: însuși cuvântul „filozofie” e un cuvânt nostalgic, însemnând „iubire de înțelepciune”. Filozoful știe despre înțelepciune atît cît e nevoie pentru ca s-o dorească, dar nu îndeajuns pentru ca s-o posede. Descoperim aici, în profunzime, cît este de indispensabilă, în condiția umană, funcția „sărăciei”, adică a lipsei. Doar pentru că se raportează la inaccesibilele Idei și tinjește după ele poate omul să aibă scopuri și poate să cunoască libertatea. La nivelul ei cel mai înalt, cel al Ideilor și al Binelui suveran, iubirea înobilează și transfigurează toate celelalte niveluri ale pasiunii.

Erosul lui Platon are un dublu caracter: pe de o parte, este posesie, pe de altă parte dăruire de sine. Departate de a le opune una alteia, de a o numi pe una bună și pe cealaltă rea, Platon face din ele o unică realitate.

Statul

Problema politică, tema *polis-ului* este prezentă peste tot la Platon. El îi consacră anume două lucrări importante: *Republica* și *Legile* — aceasta din urmă o scriere târzie.

Republica sa a fost interpretată în moduri foarte diferite. Pentru unii, ea descrie un model de stat ideal, iar paralelele pe care le trasează Platon între stat și omul individual nu înseamnă nimic mai mult decît o ilustrare a acestui stat ideal.

Pentru alții, în schimb, statul nu este în această lucrare decît o amplificare a omului individual, menită să înlesnească mai buna înțelegere a ceea ce omul trebuie să fie.

Poate că Platon nici n-a vrut să tranșeze. Lucrarea poate fi citită în ambele feluri.

Platon distinge în suflet trei niveluri: sufletul ca sălaș al dorinței, rîvnitor, la nivelul pîntecului; sufletul curajos, aflat la nivelul diafragmei, gata să lupte, să cucerească, să se angajeze pentru o cauză sau alta; în fine, sufletul rațional, aflat în cap. Fiecare din cele trei niveluri este indispensabil, dar ele formează o ierarhie. La fel e cu locuitorii cetății. Țăranii și meșteșugarii se plasează la nivelul dorinței; războinicii, la cel al curajului; iar magistrații, la nivelul înțelepciunii.

Fiecărui nivel al sufletului îi corespunde o virtute proprie: sufletul deziderativ trebuie să posede virtutea cumpătării; sufletul curajos, virtutea curajului; iar cel rațional, virtutea înțelepciunii. Cînd fiecare din aceste virtuți este practică la nivelul corespunzător al sufletului, atunci virtutea cea mai înaltă, dreptatea, domnește asupra întregului, fie că e vorba despre om sau despre stat.

Astfel, pentru Platon „dreptatea” înseamnă cu totul altceva decît pentru noi, cei de astăzi. Ea nu are mai nimic în comun cu egalitatea. O spune Platon însuși: dreptatea înseamnă „armonie”.

Sufletul e armonios, și la fel și statul, cînd partea deziderativă din suflet știe să se înfrîneze, cînd țăranii și meșteșugarii își stăpînesc dorințele; cînd partea curajoasă din suflet, pe de o parte, iar războinicii, pe de alta, nu cunosc lășitatea; cînd partea cugetătoare, înzestrată cu rațiune, iar, în cazul statului, magistrații, se supun doar rațiunii. Armonia este dreptate, în sensul că într-o dreaptă ierarhie toate sînt la locul potrivit lor.

Avem aici o viziune conservatoare despre stat și dreptate. Anumiți comentatori din epoca modernă au redus gîndirea lui Platon la o „filozofie de clasă”, ce reflectă obîrșia aristocratică a autorului. Ar fi vorba deci, după ei, de o doctrină „depășită”.

De bună seamă că, în filozofia statului pe care o dezvoltă, Platon caută din principiu stabilitatea. Un stat „armonios” sau „drept” ar fi, evident, un stat stabil. Trebuie totuși ținut seamă de faptul că, potrivit concepției platoniciene, virtuțile proprii claselor inferioare nu trebuie nicidecum să fie străine claselor superioare. Țăranii și meșteșugarii nu sînt datori să dea dovadă de curaj sau de înțelepciune; războinicii, în schimb, au, ca și țăranii și meșteșugarii, datoria de a-și înfrîna dorințele. Cît despre magistrați, de la ei se cere să fie capabili de cumpătare, aiidoma țăranilor și meșteșugarilor, de curaj asemeni războinicilor, și, în sfîrșit, de înțelepciune, virtute ce le este proprie.

În numeroase dialoguri, la fel ca și în *Republica*, Platon respinge în mod hotărît orice doctrină ce recunoaște în politică dreptul celui mai tare și care face astfel din succes criteriul unic al legitimității și unica sursă a fericirii. Pentru el, dimpotrivă, politica trebuie să se subordoneze moralei. Se înșală cine crede că un succes obținut prin mijloace nedemne poate duce la rezultate bune.

Paralela trasată de Platon între stat și individul uman este importantă din punct de vedere pedagogic. Platon spune, după Socrate: omul se poate înșela în privința binelui. Un interlocutor cinic susține împotriva lui opinia că în politică orice mijloc este bun și că doar scopul justifică mijloacele.

Platon replică: oare la fel se întîmplă și în cazul sufletului? Iar dacă celălalt răspunde că da, Platon obiectează: nu-ți dai seama că hotărîndu-se să se folosească de minciună sau de violență sufletul ar alege pentru sine boala și nu sănătatea? Or, cine ar alege liber să fie bolnav?

La fel e și cu statul. El se îmbolnăvește atunci cînd politica lasă loc corupției, fie și pentru un scop care în sine i-ar fi de folos. Și aici ar fi vorba de o amăgire în privința binelui. Doctrina politică a lui Platon transcende nivelul politicii pure.

Desigur că Platon e dependent de concepțiile dominante din vremea sa. El nu este un gînditor politic „modern”. Cum

însă tot ceea ce spune despre stat suscită în același timp la cititorul său un fel de exercițiu al simțului moral, acest cititor, fără a se converti la doctrina platoniciană a statului, poate că va înțelege mai bine ce poate fi *virtutea politică* și va interioriza exigențele acesteia. El o va exersa și va căuta s-o transpună în fapte, ținînd cont de datele și de provocările epocii noastre. Este, bunăoară, perfect posibil ca, exersîndu-se în a imita gîndirea platoniciană, să devină, în sensul modern al cuvîntului, un mai bun democrat.

În ochii lui Platon, fie că e vorba de stat sau de persoana individuală, esențialul e întotdeauna *educația*. Cetățenii trebuie formați în așa fel încît să fie capabili să judece drept, să poată discerne adevărul bine; să se poată călăuzi după lumea Ideilor; să poată răspunde unei exigențe absolute, impusă nu de fapte, ci de Idei. Altfel spus: acești cetățeni vor refuza în orice împrejurare să reducă acțiunea politică la o abilă folosire a tehnicilor de reușită, grație prezenței statornice și vii a Ideilor în spiritul lor.

Sistemele

Să nu înțelegem lucrurile greșit: nici una din aceste sinteze nu reprezintă o simplă sumă de cunoștințe, nici chiar o simplă punere în ordine a cunoașterii înăuntrul sistemului, care ni s-ar înfățișa ca un dulap cu lucrurile frumos așezate înăuntru. Un sistem este altceva, este un concept destul de greu de conturat în filozofie.

Anumiți filozofi au oroare de orice sistem, socotind că sistemul e prin însăși natura sa o inevitabilă falsificare: imaginea pe care sistemele o oferă despre o cunoaștere unitară și rotunjită este în chip esențial contrară gândirii cu adevărat filozofice. Astfel, de exemplu, filozoful Jean Wahl, care s-a stins din viață cu câțiva ani în urmă, a citit cu multă admirație masiva lucrare a lui Karl Jaspers intitulată *Despre adevăr*, cu toate acestea, i-a adresat un reproș de principiu: „E o carte prea sistematică.” Acest caracter sistematic era, în opinia sa, incompatibil cu neîncetata efervescență a reflecției pornind din adâncuri și antrenând rupturi repetate.

Alți gânditori, dimpotrivă, ca de exemplu Aristotel, refuză, în numele exigenței filozofice înseși, să se mărginească la probleme parțiale sau punctuale, reflecția lor simțind nevoia să se împlinească într-un tot. Ei consideră că orice demers filozofic are sarcina de a da formă unei totalități.

În prezent, se abuzează nu o dată de conceptul de totalitate, însă, dacă este judicios folosit, el îndeplinește în filozofie o funcție legitimă și necesară. Spiritul filozofic se naște din unitatea unei persoane, el este mărturia unității unui proces de gândire. Semnul exterior al unității spirituale a unui cugetător este tocmai forma unitară pe care o dă produselor gândirii sale. Această unitate pe care ne-o înfățișează este tocmai sistemul său. Un sistem este invenția, crearea unei forme. Pentru un gânditor sistematic, întreaga cunoaștere din epoca sa, pe care o organizează într-un sistem, este aidoma materialului de care se servește un artist. El îi conferă formă prin sistem, care este totodată interpretarea dată de el mate-

A fost timp de aproape douăzeci de ani discipol al lui Platon și a ținut el însuși prelegeri la Academie. Filip al Macedoniei 1-a invitat să fie dascălul fiului său Alexandru. Platon fusese dascălul lui Dion, Aristotel a fost dascălul tânărului principe Alexandru; de fiecare dată, maestrul a sperat să-și vadă într-o bună zi învățătura transpusă în acțiunea politică a viitorului suveran. Dar, în timp ce Platon avea să fie îndurerat de moartea lui Dion, Aristotel și-a putut vedea efectiv elevul luând puterea și devenind cuceritorul Alexandru cel Mare. S-a întors așadar la Atena, unde a întemeiat propria sa școală, Școala „peripatetică” sau Liceul. Membrii acestei școli filozofau „plimbându-se” printre șirurile de coloane.

Către sfârșitul vieții, după moartea lui Alexandru, Aristotel a trebuit să se refugieze departe de Atena: partidul patriotic nu-i putea ierta legăturile cu familia domnitoare din Macedonia. S-a refugiat în insula Eubeea, murind aici în exil.

Sistemul lui Aristotel reprezintă o culme, dar o culme de un fel total diferit de opera lui Platon. Aceasta din urmă domină gândirea filozofică prin intensitate și profunzime. Reflecția pe care ea o reclamă favorizează rodirea spiritului în toate direcțiile.

La Aristotel, întâlnim una din cele trei mari sinteze realizate în gândirea filozofică în decursul istoriei sale. În Antichitate, în Evul Mediu, în epoca modernă a existat câte un filozof care a încercat să unifice într-un sistem întreaga cunoaștere din vremea sa: Aristotel, Toma d'Aquino, Hegel. Operele lor reprezintă *cele trei sisteme de maximă cuprindere* ale gândirii europene.

rialului. Mai mult decât atât, forma sistematică impregnează în profunzime cu sensul său toată materia pe care o cuprinde.

Nimic nu este mai revelator decât să aprofundezi elementul sistematic din marile opere ce alcătuiesc sisteme. Aici poți să descoperi, în și mai mare măsură decât în enunțurile particulare, figura esențială, „gestul” fundamental care le caracterizează pe fiecare din punct de vedere filozofic.

Filozofia este mereu pe drum, niciodată încheiată. Această caracteristică pare a fi contrazisă de unitatea închisă a sistemului. Trebuie să învățăm să-i descifrăm sensul. Anumiți filozofi — de exemplu, Kant — se consacră oarecum sistematic subminării oricărui început de sistem: esențialul este, pentru ei, ceea ce nu se lasă nici redus la o formă, nici cuprins în ea, ceea ce scapă sistemului sau îl face să explodeze. Pentru a se exprima, ei au nevoie de eșec, de neîncheiere. Ei arată, ce-i drept, drumul ce conduce spre întreg, dar arată deopotrivă că pe acest drum ne așteaptă eșecul. Alții, dimpotrivă, încearcă să ofere cititorului totalitatea. Privind însă lucrurile mai de aproape, vom băga de seamă că eșecul se află de astă dată înăuntrul ei, conținut oarecum în forma totalizatoare a sistemului.

Opera lui Aristotel îmbrățișează toate domeniile: logică, științe ale naturii ca fizica, astronomia, biologia; psihologie, metafizică, etică, politică, fără a uita retorica și celebra sa poetică.

Influența sa a fost imensă și durabilă. Destinul istoric al operei sale a fost extraordinar. După ce s-a bucurat de mare celebritate în Antichitate, ea aproape că a dispărut din Europa în urma migrațiunii popoarelor. A revenit aici după un lung ocol prin Africa de Nord, Spania și Galia, grație învățaților arabi. În Evul Mediu a redobândit o influență puternică, din pricina căreia a intrat în conflict cu gândirea creștină, căreia i s-a integrat, pînă la urmă, în secolul al XIII-lea. În cadrul Bisericii catolice, „doctorul angelic” Toma d'Aquino o citează ca pe o autoritate recunoscută.

Aristotel a fost un maestru al gândirii raționale, ocupîndu-se de logică, de categorii, de idei generale, de silogisme, în același timp, s-a preocupat cu pasiune de concret, de particular, de lucruri empirice individuale, de tot ceea ce întîlnim în experiență. Această polaritate exterioară se face simțită pretutindeni în opera sa. Ea a pus în mișcare curente de gândire prin mirarea pe care o stîrnește problema raportului dintre ființa concretă singulară și conceptul general. Aici nu este vorba de un dualism asemeni celui întîlnit la Platon. La Platon, avem lucrurile sensibile, care există grație participării lor la Idei, și avem pe de altă parte lumea Ideilor, între cele două, într-o situație dramatică, omul. E ceea ce se cheamă dualismul platonician. Pentru el, se pune problema condiției umane, între lucrurile sensibile și Idei. Nu aceeași este situația la Aristotel, unde se afirmă o dualitate diferită: singularul și universalul, concretul și generalul, adică abstractul. Această dualitate devine deosebit de eficace și de puternică în gândirea sa.

Noi concepte

Pe urmele lui Aristotel, oamenii de știință au studiat cantitatea și calitatea a ceea ce există, recurgînd la categoriile de care ne servim pentru a gândi. Aceste „categorii” sînt *concepte* care au fost, într-o măsură însemnată, introduse de Aristotel în limbajul tehnic al filozofiei. Concepte care astăzi ni se par ceva de la sine înțeles se ivesc la Aristotel în noutatea lor, au ceva aventuros pentru că privesc un domeniu unde înaintea sa noțiunile lipseau. Citindu-l, simți adesea cum își încearcă cuvintele, cum își făurește instrumentele pe măsură ce își construiește expunerea. E un aspect fascinant al gândirii sale: noi îl însoțim pas cu pas în timp ce descoperă și numește concepte și relații de care filozofia se va servi mai apoi fără încetare în decursul istoriei sale.

Științele se ocupă de cantitățile și calitățile lucrurilor cu ajutorul categoriilor, în timp ce filozofia vrea să fie *știința cauzelor prime și a ființei ca ființă*. Să încercăm să înțelegem acești termeni.

Ce înseamnă „cauze prime”?

Un exemplu: știința cercetează cauza dilatării metalelor. Ea răspunde: este căldura. Care e cauza căldurii? Focul. Și așa mai departe: poți continua să urci seria cauzelor la infinit, nici una nefiind cauza primă. Dar care e cauza întregii serii? O asemenea întrebare privitoare la o cauză nu se poate pune: nu există cauză decât într-o serie, prin derivare.

Totuși, după Aristotel, există o cauză primă, nu pentru știință, ci pentru filozofie: cauza primă *este ființa ca ființă*.

Cum să înțelegem asta? Noi nu cunoaștem ființa decât în chip de „aceasta” sau „aceea”. N-am întâlnit niciodată ființa ca ființă. N-am întâlnit-o decât în chip de cutare ființă existentă: un om, un animal, o pasăre, obiecte, idei...

Filozofia, pretinde Aristotel, trebuie să se întrebe cu privire la ființă-ca-ființă.

Sesizăm aici extrema încordare a acestei gândiri între interesul pasionat pentru realitățile concrete singulare și exigența ei filozofică: trebuie cunoscută cauza primă, ființa ca ființă.

Cu privire la ființa ca ființă și la raportul dintre ea și realitățile trecătoare ale lumii sensibile ne-am întrebat deja, când am vorbit despre Parmenide. Doctrina ființei este *ontologia*. A pune întrebarea „ce este ființa?” înseamnă a pune o întrebare ontologică.

Ființa în sine sau ființa ca ființă Aristotel o numește *substanță*. Deja Școala din Milet se servea de această noțiune, la fel și Parmenide. Aristotel însă pune întrebarea cu o nouă acuitate. Substanța, ființa ca ființă, care face ca ceva *să fie*, va fi considerată în ea însăși. Filozofia devine încercare de cunoaștere a substanței, deci esențialmente ontologie.

Știința are ca obiect de studiu ceea ce e în mișcare, ceea ce trece, ceea ce e perceptibil prin simțuri. Filozofia, în

schimb, în calitate de ontologie, de metafizică — aici, cele două cuvinte sînt aproape sinonime — vizează ființa, care este imuabilă. Imuabilă nu în sensul că ar exclude orice devenire și orice corupere, ci în sensul că, de-a lungul tuturor schimbărilor, ea *rămîneființa*. Acestea nu ating ființa. Ființa „poartă” schimbările, face ca lucrurile care se schimbă *să fie*, ea însăși fiind însă imuabilă, întrucît este ființă și nimic altceva.

Aș vrea să previn aici o posibilă neînțelegere. Causa primă despre care vorbește Aristotel nu trebuie înțeleasă ca „început” al lumii. Nu despre asta e vorba. Este vorba de cauza primă fundamentală care face ca tot restul să ființeze.

Aici ne devin indispensabile cîteva din conceptele aristotelice. Mai întîi, perechea de concepte *materie și formă*. *Materia*, spune Aristotel, este *ființa în potență*. Ce înseamnă asta? Expresia „ființa în potență” nu desemnează nicidecum o ființă „deosebit de puternică”, dimpotrivă. Materia, sau ființa în potență, este ființa întrucît nu și-a dobîndit încă întreaga sa determinație de „ființa asta”, sau „ființa aceea”, este ființa în starea de nedeterminare, care încă poate deveni „aceasta” sau „aceea”. Să luăm un exemplu. Bunăoară un bloc de marmură din atelierul unui sculptor. Cîtă vreme nu l-a atins încă dalta sculptorului, acest bloc ar putea să se transforme în lespezi pentru o curte sau într-o statuie reprezentînd o fată, un animal ori un oștean victorios călare. Virtual, toate aceste figuri sînt în el. Ca bloc de marmură, el este determinat (nu este bloc de granit, nici morman de argilă); este însă nedeterminat sub aspectul a ceea ce va face din el dalta sculptorului. În această privință, el este încă o materie nedeterminată, conține tot felul de *virtualități*, dintre care numai una va deveni *actuală*, excluzîndu-le pe celelalte prin noile sale determinații. În acest sens — simplificînd — trebuie înțeleasă materia ca fiind, prin nedeterminarea sa, ființă în potență.

Astfel, materia este, am putea spune, un nivel al ființei, care *este* numai ca posibilitate, prin virtualitatea sa, „în potență”. Blocul de marmură nu este *ființă în act* pentru că nu e încă determinat drept ceea ce urmează să devină, și tocmai de aceea el este virtualmente, în potență, „aceasta” sau „aceea”, ce poate încă să devină. El *este* ca posibilitate.

Forma, dimpotrivă, este ceea ce determină materia, ceea ce îi conferă determinația grație căreia va trece de la „ființă în potență”, la „ființă în act”. A trece de la materie la formă înseamnă a reduce potențialitatea (putința) materiei prin determinația formei. Dar înseamnă totodată a spori actualitatea, ființa în act. Aceștia sînt, dacă putem spune așa, cei doi poli ai ființei la Aristotel. Materia este ființă în potență; forma este ființă în act, în sensul de actualizat, de actualizant — în sensul de „realitate eficace” (idee exprimată mai bine de cuvîntul german *Wirklichkeit*, în care se mai simte verbul *wirken*).

S-ar înșela cel ce și-ar imagina materia ca fiind de o parte, iar forma de cealaltă. Nu, pentru Aristotel tot ce există are, în grade variabile, atît materie (ființă în potență), cît și formă (ființă în act). Tot ce întîlnim în experiență este în parte determinat și în parte nedeterminat, adică în parte actualizat, iar în parte încă virtual.

Ajungem acum la o intuiție fundamentală a lui Aristotel, intuiție ce animă întregul său sistem, conferindu-i o unitate dinamică. Tot ceea ce posedă ființa în potență tinde să treacă la ființa în act. Tot ceea ce implică virtualități tinde să și le actualizeze. Totul se străduiește să cuprindă în sine mai puțină nedeterminare (materie) și mai multă actualizare (formă). Toate ființele se orientează spre mai multă actualitate, determinare, ființă în act, formă.

Ca și la Platon, la Aristotel Erosul, dorința este decisivă. „Climatul” este însă aici mult diferit: la Platon era vorba de Erosul uman; la Aristotel, Erosul e mai mult decît cosmic; este ontologic.

Să ne întoarcem la conceptul de cauză, concept central în gîndirea lui Aristotel. Termenul „cauză” în sensul său modern se aplică la o serie coerentă unde fiecare termen este un efect al termenului precedent și cauză a termenului următor. La Aristotel, cuvîntul are un sens diferit. Ceea ce el numește cauză a ceva este în fond una din *condițiile de realitate* ale lucrului respectiv. Toate condițiile realității unui lucru se cheamă cauze.

Aristotel distinge *patru cauze*: cauza *materială*, cauza *formală*, cauza *eficientă* și cea care este pentru el cea mai importantă: cauza *finală*.

Să reluăm exemplul de mai înainte cu blocul de marmură și cu statuia. Exemplul n-ar trebui luat în sens literal, pentru că atunci nu ne-ar ajuta să înțelegem despre ce este vorba; și totuși, imaginația ne poate fi de ajutor.

Iată-ne, dar, în fața unei statui ecvestre. Care este cauza *ei materială*! adică materia care-i condiționează realitatea? Condiția materială a realității sale este marmura. Fără ea, chiar dacă ar fi prezenți sculptorul, reprezentarea statuii din mintea sa, dalta sa, dorința sa de a sculpta, nu am avea statuie, în acest sens (aristotelic), marmura este una din cauzele statuii, cauza materială. A doua cauză este *cea formală*, care face din această marmură o anume statuie ecvestră; forma a pus stăpînire pe materie și i-a dat determinațiile unei statui ecvestre, excluzînd toate celelalte posibilități ale cauzei materiale, tot ceea ce ar mai fi putut ea să devină. Forma a redus potențialitățile marmurei, a actualizat-o într-o statuie ecvestră. Ce este însă cauza *eficientă*! Este ceea ce, prin acțiunea sa, face ca forma să pătrundă efectiv în materie, este munca depusă de sculptor cu dalta sa, care încarnează forma în materie și care astfel actualizează marmura în statuie ecvestră. (Cauza eficientă este, fără îndoială, cea care se apropie cel mai mult de sensul modern dat conceptului de cauză.) în sfîrșit, cauza *finală*: cuvîntul „final” nu înseamnă aici că un proces se termină, că ajunge la sfîrșit, ci că are *un scop* și deci *un sens*. Pentru Aristotel, scopul (ținta) este

cauza întregului proces, fiindcă fără el acesta n-ar fi avut loc. Scopul este deci, și el, o condiție de realitate a statuii ecvestre — de exemplu, sculptorul voia să creeze ceva frumos sau să celebreze un eveniment glorios și să-l fixeze în amintirea oamenilor.

În vederea acestui scop și-a procurat el într-o bună zi un bloc de marmură, ochiul său lăuntric a conceput o formă, iar mâna sa a apucat dalta și a lucrat asupra materiei, pînă cînd forma s-a înstăpînit pe materie. Scopul acesta este, așadar, cauza decisivă a existenței statuii.

Astăzi, sociologii ar situa la începutul întregului proces motivația, în sensul unui dat psihologic. Demersul lor este regresiv, reductiv. El nu coincide cu cauza finală a lui Aristotel. Pentru acesta, cauza finală nu privește numai acțiunile oamenilor: ea se regăsește în structura lumii și a ființei înseși. Cele patru cauze sînt, într-un fel, ontologic constitutive ființei.

La Aristotel, forma se cheamă *eidos* — același cuvînt care la Platon desemnează Ideea. Există într-adevăr o anumită înrudire între forma aristotelică și Ideea lui Platon. Dar există și o deosebire fundamentală ce sare în ochi. Ambele noțiuni desemnează o *esență* (*ousia*), un principiu inteligibil. La Platon însă, Ideea e eternă, imuabilă, transcendentă, ea există oarecum în sine, pe cînd *eidos-ul* lui Aristotel posedă o semnificație funcțională, dinamică în procesul de actualizare.

În decursul istoriei filozofiei întîlnim astfel, în mai multe rînduri, asemenea „perechi” de filozofi, care sunt studiați împreună, comparîndu-i și opunîndu-i unul altuia. Descoperim pînă la urmă că cu cît par a fi mai apropiați unul de altul, cu atît sînt mai deosebiți. La sfîrșit, ceea ce-i opune se dezvăluie cel mai în adînc, la însăși rădăcina reflecției lor. Ne lovim atunci de imposibilitatea de a ne apropia în același timp de cele două moduri de a filozofa. Ne apropiem de unul, apoi de celălalt, dar nu putem pătrunde simultan în amîndouă.

Trebuie adăugat că marii filozofi devin, pentru gînditorii de după ei, mijloace de expresie, instrumente pe care le utilizează propria lor gîndire. Toți filozofii au învățat de la marii lor înaintași. Cînd mai apoi ajung să se lepede de ei, nu e vorba, în fapt, de o infirmare a acestora. Respingîndu-i și utilizîndu-le limbajul, filozofii de mai târziu încearcă să-și exprime propriile conținuturi de gîndire, ceea ce le este distinctiv. Marii filozofi sînt, de aceea, mai tot timpul rău înțeleși, atacați, certați, dar într-un mod fecund. Istoria filozofiei ar putea fi privită și ca istorie a unor neînțelegeri. Dintre acestea însă, unele sînt sterile, iar altele rodnice. Unii au pretenția de a-i corecta, asemeni unor profesori, pe marii maeștri din trecut, subliniind cu roșu locurile unde, după părerea lor, acești mari gînditori s-au înșelat. (Foarte adesea este vorba de puncte centrale, esențiale.) Adevăratul filozof însă nu atacă pe un vechi maestru decît pentru a formula mai bine un nou punct de vedere filozofic. Atacul devine mijloc de expresie.

Revenind acum la comparația dintre Aristotel și Platon: la Aristotel forma este *imanentă*, ceea ce vrea să spună că ea acționează înăuntrul materiei, că se imprimă în aceasta. Ideea lui Platon, dimpotrivă, este separată de materie, transcendentă, lucrurile sensibile neputînd decît să „participe” la perfecțiunea ei. Această deosebire are consecințe importante, pînă la nivelul condiției umane. Astfel, la Platon problema raportului dintre suflet și corp este greu de rezolvat. Sufletul și corpul își sînt prin esență străine. Corpul e o temniță pentru suflet. La Aristotel, această relație se prezintă cu totul altfel. Forma fiind immanentă, el dezvoltă o teorie a *unității* dintre suflet și corp: sufletul este „forma” corpului.

Dacă ne întoarcem la teoria celor patru cauze, regăsim tema nostalgiei, a efortării către altceva decît ceea ce este. Cele patru cauze converg spre actualizarea vizată, determină trecerea de la nedeterminare la determinare, de la ființa în potență la ființa în act. Aristotel dezvoltă o *concepție dina-*

mică și finalistă despre natură. Natura năzuiește spre..., dorește..., este însoțită toată de Eros. Eros înseamnă iubire, dorință. În natură, lucrează un fel de artă, un fel de capacitate tehnică, orientată, finalizată, care modelează materia dinăuntru. La drept vorbind, natura tocmai asta este. Ea aparține aceluiași ordin de realități ca inteligența. Între natură și inteligență nu există ruptură.

Ne aflăm aici în fața unui model de gândire "foarte diferit de cel al lui Platon. Dacă Platon s-a inspirat din vreun model, a făcut-o din cel al matematicilor, cu imuabilitatea lor perfectiune. Egalitatea perfectă a ecuației matematice corespunde perfecțiunii Ideii. Modelul de gândire aristotelic corespunde mai curând celui al biologiei, al științei vieții, unde domnesc dorința și finalitatea.

Am vorbit despre dualismul lui Platon: lucrurile sensibile — și Ideile. Ele constituie *două niveluri ale ființei*, ruptura dintre ele trebuind apoi să fie depășită filozofic. La Aristotel, dimpotrivă, găsim o *scară a existențelor*, o interpretare ierarhică a naturii: materia inertă; materia organică; organismul viu; în organism, organele. Grație formei, organele alcătuiesc unitatea unei ființe vii; această formă este cea pe care Aristotel o numește *suflet*. Termenul nu este luat aici în sensul său spiritual uman: el desemnează principiul de viață care creează unitatea corpului viu.

De-a lungul întregii ierarhii a ființelor vii, găsim pe fiecare treaptă ascendentă tot mai multă ființă în act și tot mai puțină ființă în potență. Această scară este deci dotată cu o finalitate îndreptată către o autonomie crescândă. Cu cât este mai înalt gradul de organizare — așadar, cu cât este mai mare unitatea pluralității —, cu atât sufletul acționează cu mai multă forță. Forma pune stăpânire pe materie, refulează nedeterminarea.

În natura vie, avem mai întâi plantele. Ele posedă funcția nutritivă, prin care iau materie din mediul înconjurător și și-o încorporează. Forma lor asimilează materia inertă, care însă

poate deveni vie. Ele actualizează viața materiei în unitatea unui corp vegetal.

La un nivel mai înalt se află *animalul*. El este capabil de *senzație* și *motricitate*. Aristotel se întreabă asupra tranziției, a *continuității* ce trebuie să existe între plantă și animal. Și răspunde: animalul e o plantă care și-a întors rădăcinile înăuntrul său, prefăcându-le în măruntaie.

Fără doar și poate că pentru biologul modern o asemenea afirmație nu prea are sens. Din punctul de vedere al cititorului filozof, ea păstrează totuși un sens profund și important. Ea îi dezvăluie modul de gândire al lui Aristotel. Planta, prin rădăcinile sale, mai depinde în întregime de materia nedeterminată ce o înconjoară. Ea își ia hrana din această materie, rămânând însă fixată în ea. Când trecem la animal, constatăm o *actualizare prin formă înțeleasă ca independență și determinare*: rădăcinile interiorizate, devenite măruntaie, permit trecerea de la fixitatea vegetală la libertatea de mișcare, luminată la animal de percepția senzorială. Forma a cîștigat teren.

Omul, în sfârșit, este capabil de *gândire*. El nu numai că-și are rădăcinile în interiorul corpului, ci este pe deasupra capabil ca prin gândire să unifice în spiritul său tot ce întâlnește. El poate, gândindu-l, să dea fiecărui lucru „formă” și „unitate”.

Această ierarhie a fapturilor, care merge de la materie la formă, de la plantă, trecînd prin animal, pînă la om, ne învederează acțiunea acestui Eros, a acestei cauze finale care se străduiește să substituie ființei în potență a materiei nedeterminate și pasive tot mai multă ființă în act.

Gîndirea lui Aristotel este profund finalistă. Cauza finală decisivă este dorința universală de formă, de act, de independență. Acest sistem, în pofida extensiunii sale, nu oferă o explicație totală și definitivă. Oferă însă scheme de gândire ce permit o cercetare fără de sfîrșit. În acest sens, în sistemul aristotelic nu avem de-a face cu o cunoaștere închisă, ci, mai degrabă, cu o invitație la cercetare.

Etica

În timp ce Platon menține peste tot opoziția dintre suflet și corp, Aristotel, după cum am văzut, le subliniază unitatea. Și aici însă vor exista grade. Cu cât sufletul se desprinde mai mult de materie, cu atât se înalță mai mult. Cu cât este mai în act, cu atât mai puțin este supus pasiv materiei și nedeterminării acesteia. Cu cât se determină mai mult ca libertate activă, cu atât mai mult este în act. În actualizarea sufletului există deci mai multe niveluri. La nivelul cel mai înalt, se situează intelectul, care comportă, la rândul său, două niveluri: intelectul pasiv și intelectul activ. Intelectul pasiv este, am putea spune, cel al captivilor ținuiți în peștera lui Platon: pentru a putea gândi, ei au nevoie de umbre, așadar depind încă de exterior, de materie. Intelectul activ, în schimb, își dobândește autonomia, se smulge oricărei pasivități, materiei. El este, astfel, etern.

La Aristotel, nu apare totuși ideea nemuririi sufletului personal. Nemuritoare e doar partea activă a intelectului, cu totul eliberată de materie. La acest nivel însă, sufletul este impersonal.

Noi, faptele omenești, sîntem ființe de mijloc cărora li se potrivește justa măsură. Această idee a justeii măsuri se regăsește în toate compartimentele doctrinei aristotelice și, în particular, în etică. Fiecare ființă este determinată să îndeplinească funcția pentru care e făcută. Noi, tot așa, trebuie să facem lucrurile de care sîntem capabili, cărora le sîntem menși. Or, menirea noastră ca ființe umane este de a avea un suflet activ, care corespunde intelectului activ; tocmai spre aceasta năzuiește întotdeauna virtutea. Virtutea omenească însă nu este un absolut. Ea indică, ce-i drept, absolutul, dar noi trebuie să *ne mulțumim cu justa măsură*, cea hărăzită oamenilor. Aristotel o numește *regula de aur*.

Fericirea — ea este pentru Aristotel binele suprem — nu se situează la extreme, fie ele și cele mai înălțătoare. Pentru

om, fericirea rezidă în a acționa în sensul virtuții potrivite omului. Pentru el, nu există nimic mai bun. Este nevoie, de asemenea, ca omul să dispună de bunuri materiale îndesulătoare. Fericit nu mai este socotit aici muribundul ce urmează în sfîrșit să scape din temnița trupului său. Nu mai este vorba de a da ascultare celei mai înalte aspirații a Erelui, ci de a urma regula de aur.

Politica

Aristotel, asemeni lui Platon, recunoaște o foarte mare importanță *politicii*, organizării statului. La el însă, întâlnim numeroase exemple luate din realitatea concretă și care arată ce trebuie făcut în cutare situație, legat de cutare problemă specifică.

El analizează diversele structuri posibile ale statului și diversele forme de guvernămînt, străduindu-se să dea în vileag posibilitățile, avantajele și inconvenientele fiecăreia. Reflecția sa politică își păstrează și azi însemnătatea.

După Aristotel, ființa omenească este un *zoon politikon*, un „animal politic”. Aceasta nu vrea să însemne că tot omul trebuie să devină politician, ci doar că ființa omenească este prin esența sa membru al unei societăți organizate, al unui *polis*. *Polis* înseamnă „oraș-stat”. Nu prin accident (adică în virtutea anumitor circumstanțe), ci prin chiar esența sa (în virtutea a ceea ce este) ființa omenească e un *cetățean*. Drept care, problemele statului nu sînt pentru ea periferice sau fortuite, ci o privesc în chip esențial, în calitatea ei de om.

Ca atare, pentru Aristotel idealul nu-1 va reprezenta nici individualistul, pentru care statul nu înseamnă nimic, nici anarhistul, care nu recunoaște nici o legătură, nici o regulă și nici o datorie și care numește autonomie arbitrarul pur și simplu. Omul este un *zoon politikon* și legăturile sale cu un stat sînt constitutive esenței sale. Po//s-ul însă nu este un simplu dat natural. Prin *polis*, este pusă în discuție întreaga

problematică politică. În sinul *polis-vlm* va trebui ținut seama de toate dimensiunile umane. Astfel, toate chestiunile politico-etice se pun în termeni concreți, pe planul realității, într-un stat determinat, cu cetățenii săi obișnuiți așa cum sînt ei — și se ridică problema găsirii unui echilibru între atîtea exigențe diferite sau chiar contradictorii. Această idee de echilibru este aici decisivă.

Cele două exigențe: cea de echilibru și cea a unei strădanii către..., sînt pentru el centrale. Nu există, prin urmare, nici în etică, nici în politică vreun nivel static ce ar putea fi atins o dată pentru totdeauna. Trebuie să tindem neconținut să actualizăm cauza finală, să fim tot mai mult „în act”, dar în același timp persistă factorul stabilizator și moderator, regula de aur, echilibrul. Tensiunea dintre cele două se menține și caracterizează întreaga situație morală.

Aristotel, ca și Platon, acordă o mare importanță purificării sufletului. Aceasta se realizează, crede el, mai ales prin poezie, în contrast cu Platon care — el însuși poet — era neîncrezător față de poezie și voia să-l alunge pe poet din Republica sa. Pentru Aristotel, tragedia joacă înainte de toate un rol important în cetate. Marile tragedii sînt, în ochii săi, spectacole purificatoare, ele provoacă ceea ce el numește *katharsis*.

Publicul care re trăiește desfășurarea temei tragice resimte puternic, în punctul catastrofei finale, marea și micimea ființei umane. Criza tragică prilejuiește fiecărui spectator în parte și tuturor împreună trecerea printr-o purificare (*katharsis*) care le eliberează sufletul de excesele afectelor și de tulburarea pe care ele o pot genera.

Această purificare este mai puțin psihologică decît spirituală, mai puțin o defulare decît un cult. Omul traversează criza; iese din ea purificat; se înclină în fața zeilor. Criza prin care trece nu-l aneantizează; el trebuie, în fapt, să știe să se supună puterii divine.

În timpul unui spectacol tragic, spectatorul face oarecum, în chiar miezul crizei, experiența coincidenței în el a celei

mai intense activități cu cea mai desăvîrșită liniște, astfel că după ce lasă în urma sa confuzia pasiunilor omenești, el atinge — pentru o clipă — seninătatea divină.

Dorința și plăcerea

Trebuie să ne întoarcem acum la ideea aristotelică de mișcare. Am vorbit despre ierarhia fapturilor care, la fiecare nivel, năzuiesc spre mai multă determinare, spre mai multă ființă în act, despre dorința ce le animă de a trece de la ființa în potență la actualitate. Fiecare ființă tinde să săvîrșească ceea ce-i stă în putință, așadar să treacă de la virtualitate la act. Aristotel explică cum această dorință, ce însuflește întreaga scară a fapturilor, este în cele din urmă încununată de plăcere. O ființă simte plăcere atunci cînd realizează capacitatea sa în act. Dorință, plăcere, act sînt la Aristotel teme constante. O dorință eternă însuflește întreaga natură.

Această dorință eternă dă naștere, în filozofia lui Aristotel, unei idei profunde: *cea a unui timp etern*. Sîntem ispițiți să credem că există o incompatibilitate între eternitate și timp. Eternitatea este netemporală. Matematica, figurile geometrice sînt netemporale, nu sînt supuse timpului. Aristotel nu gîndește așa: evidențiind devenirea, fără de început și sfîrșit, a tuturor lucrurilor, el dă la iveală ideea unui timp etern. Nu este vorba de un timp indefinit extensibil înspre trecut și înspre viitor: natura sa e diferită, pentru că, în fond, ea depinde de „primul motor”, despre care vom vorbi îndată. Vedem și aici că Aristotel nu este clasificatorul static descris de unii comentatori. Mișcarea, în acest sistem, este prezentă pretutindeni. În cele din urmă, trebuie neapărat să existe *un prim motor*.

Pentru greci, nu există un Creator. Ei nu-și pun problema începutului lumii. Nu și-o pune nici Aristotel: nu există creație *ex nihilo*, din neant. În schimb, găsim la el ideea originii mișcării, ideea primului motor.

De acest punct avea să se atașeze mai târziu cu deosebire gândirea creștină.

Primul motor și actul pur

Ideea primului motor pune minții omenesci una din marile probleme în care ea își întâlnește propriile sale limite. Cum ar trebui conceput acest prim motor, care declanșează toate celelalte mișcări fără ca el însuși să fie mișcat, dat fiind că el nu poate fi derivat din nimic altceva?

Aristotel ne spune despre el că este etern, ceea ce înseamnă că n-a avut început în vreun moment al timpului. „Etern” mai înseamnă că în orice mișcare el este cel ce mișcă și că în același timp el transcende toate mișcările.

Iată de ce filozofia lui Aristotel este deopotrivă o filozofie a *imanenței* și a *transcendenței*.

Primul motor se situează în timp, dar el nu este timp. El este unul, indivizibil, fără întindere, fără dimensiune. De ce? Pentru că este cu neputință să-l gândim fixându-i limite. Dacă ar fi limitat, el n-ar putea să declanșeze o mișcare infinită. Dacă însă ar fi infinit, n-ar putea fi pe deplin „în act”. Aici e locul să reamintim că pentru greci reprezentarea infinitului implica o imperfecțiune, o lipsă de formă și deci de ființă.

Pe drept cuvânt, actul pur am putea să-l numim *Dumnezeu* și să spunem atunci că totul în natură este animat de „dorința de Dumnezeu”. Dar acesta nu e Dumnezeu care iubește făpturile și le atrage către sine. La Aristotel, făpturile sînt cele ce prin dorință tind către actul pur. Întregul univers este, într-un fel, suspendat, prin dorință, de actul pur. Actul pur este binele suprem, inteligibilul pur, Dumnezeu.

El este suprema activitate, ceea ce-și este propriul scop. El nu poate să năzuiască spre ceva mai înalt. El este gândire, dar gândire în act, fără nici o materie, fără nici un rest de potență, de nedeterminare. Este gândirea care se gîndește pe sine.

Avem aici — ca să folosim o noțiune a lui Karl Jaspers — *un cifru*, un mod de exprimare simbolic. Un fel de mit filozofic: gândirea ca act pur, care se gîndește pe sine însăși și își află împlinirea în această gîndire de sine.

O observație importantă: Aristotel arată că cele două extremități ale ierarhiei ontologice, care merge de la materie la formă, de la ființa în potență la ființa în act, se sustrag gândirii noastre. Nu ne putem reprezenta nici materia ca pură potențialitate, nici actul pur ca actualitate perfectă. De ce? Cînd gîndim materia, de exemplu „blocul de marmură”, îi recunoaștem deja, inevitabil, o serie întreagă de proprietăți determinate. Sîntem incapabili să gîndim materia ca pură potențialitate, adică fără determinări. La fel de incapabili sîntem să-l gîndim pe Dumnezeu ca act pur. Totuși, într-un anume fel, putem să întrevădem spre ce se orientează această expresie, capătul inaccesibil pe care-l vizează: suprema libertate, supremul adevăr, suprema perfecțiune a unei gîndiri ce nu se mai află în dispută cu sine — așa cum o face totdeauna în noi —, ci-și află în ea însăși împlinirea.

Gîndirea divină, spune Aristotel, este gîndirea gîndirii. Ea este deopotrivă activitate și împlinire, noi nu o putem imita. Omul nu e activ decît sub imboldul unei lipse, al unei nostalgii, al unei dorințe. Actul pur își află împlinirea în sine însuși.

Aristotel găsește un reflex al acestei perfecțiuni în mișcarea circulară a universului. Prin spațiu și timp, universul reprezintă perfecțiunea actului pur. Forma circulară este forma ce se închide asupra sa însăși.

Aristotel exprimă astfel în limbaj uman, în „cifru” ceva din natura divinității.

Unde se află omul în acest univers? El trebuie să-și găsească, la nivelul ce este al său, locul ce i se potrivește. Locul acesta potrivit nu-i niciodată o extremă. Omul nu poate gîndi materia în stare pură, aceasta fiind prea nedeterminată; el nu poate gîndi actul pur, gîndirea gîndirii, pentru că aceasta îl

orbește. Extremitățile îi scapă. Omul este ființa justei măsuri. Virtutea sa nu trebuie să vizeze absolutul, ci măsura. Justa măsură nu înseamnă ceea ce se află la mijloc, ci ceea ce se dezvăluie spiritului care înțelege că extremele îi sînt inaccesibile. Deși capabil de transcendență, el știe că nu-și are locul la extreme. El își poate duce viața în echilibru, o viață de om, fidelă vocației sale pentru justa măsură.

Înțelegem astfel admirația lui Aristotel pentru tragedienii greci. Tragedia denunță lipsa de măsură a oamenilor, *hybris-ul* lor. Ducînd pînă la capăt consecințele acestei lipse de măsură, ea îi readuce pe oameni la justa lor măsură și la umilitate în fața absolutului.

EPICURIENII

(secolele al IV-lea și al III-lea a. Chr.)

Reamintesc mai întîi o precizare făcută la început: nu mi-am propus aici să scriu o istorie neîntreruptă a filozofiei europene. Mă străduiesc doar să pun în lumină, cît mai simplu și mai pregnant cu putință, unele din ideile noi și decisive pe care mirarea filozofică le-a ivit în decursul veacurilor, pentru ca anume probleme și concepte să se impună cu adevărat în mintea cititorului, cu relief și miza ce le sînt proprii.

Vom studia acum două școli de gîndire, întîi Școala epicuriană, apoi cea stoică. Fiecare dintre ele a reprezentat cîte o tradiție filozofică durabilă, a căror influență s-a făcut simțită, într-un mod mai mult sau mai puțin difuz și discontinuu, în decursul secolelor. Ele au fost, de bună seamă, întemeiate și dezvoltate de filozofi, dar au cunoscut o largă răspîndire în popor, la moraliști și oratori, care împrumutau de la ele argumente și maxime atunci cînd vorbeau în adunări publice. Ne putem imagina, de exemplu, mai ales la Roma, grupuri de cetățeni ascultînd astfel de cuvîntări publice, cam cum se poate vedea astăzi în Hyde Park.

Dacă aceste școli au putut să devină atît de populare, este pentru că năzuiau nu atît la dobîndirea unei cunoașteri — preocupare îndeobște aristocratică și restrînsă la o minoritate —, cît să acorde tuturor ajutor în sfera vieții practice, să micșoreze temerile din pricina cărora oamenii se simțeau în nesiguranță.

Fiecare dintre cele două școli dezvoltă cîte o teorie ce se vrea înainte de toate de ordin moral. Este vorba de adoptarea unei atitudini practice favorabile în fața durerii și a morții, învățăturile teoretice, precum și sfaturile pe care le dădeau

erau menite să-i ajute pe oameni — nu numai pe filozofi — să trăiască mai bine.

Cum spuneam, aceste două școli au străbătut secolele, sub diverse forme, cu multiple variante și semnificații.

Epicur a trăit la sfârșitul secolului al IV-lea și în decursul celui de-al III-lea. Poetul latin *Lucretius*, care a trăit la Roma în secolul I a.Chr., a dezvoltat doctrina sa într-un lung și celebru poem, intitulat *De rerum natura* (*Despre natura lucrurilor*).

Doctrina epicuriană constă din trei părți.

Prima este *canonica* sau *logica* și cuprinde ansamblul normelor și regulilor necesare în căutarea adevărului. A doua e *fizica*, adică teoria despre natură, în care sînt aplicate normele și regulile din prima parte. Cea de a treia, care este cea mai importantă și constituie rațiunea de a fi a celorlalte două, este *morală*, care determină scopurile de urmărit în viață și ne recomandă mijloacele prin care să le putem atinge.

Potrivit epicurienilor, scopul filozofiei — al moralei luminate de canonică și de fizică — este de a-i ajuta pe oameni să afle fericirea. Dar ceea ce ei numeau fericire era înainte de toate seninătatea sufletului. Trebuie realizată o stare lăuntrică de împăcare, de calm, numită de epicurieni *ataraxia*. Această ataraxie era contrariul indiferenței sau al nepăsării. Ea avea drept fundament o radicală *independență* interioară față de orice amenințare ce ar putea să apară, ca și față de toate sursele de plăcere. Punctul central îl constituie refuzul individului de a deveni robul a indiferent ce. A deveni dependent față de o plăcere — nu doar față de un drog — înseamnă a deveni vulnerabil față de exterior, adică a-ți expune pacea interioară și deci fericirea unei potențiale privațiuni; căci orice lucru exterior și căruia sîntem ispitiți să ne aservim ne poate fi luat.

Pentru a dobîndi această pace, această „fericire”, trebuie să ne facem o idee corectă despre natura în sînul căreia trăim și despre legile ce o guvernează.

Care este principalul obstacol care ne împiedică să trăim în pace, să fim fericiți? Teama. Care sînt principalele temeri care ne împiedică să fim fericiți? Epicurienii răspund: *teama de zei și teama de moarte*.

Trebuie, de aceea, cu ajutorul canonicii, să fie elaborată o fizică pe temeiul căreia să biruim teama de zei și teama de moarte.

Epicurienii au creat o teorie a universului și a naturii care se sprijină pe un dublu principiu: nimic nu provine din nimic și nimic nu se pierde în nimic. Este un principiu ce susține identitatea ființei. Nimic nu provine din nimic: într-adevăr, dacă vreun lucru ar putea proveni din nimic, atunci orice lucru ar putea să provină din orice altul. De ce? Pentru că nimic nu e mai opus unui lucru existent decît nimicul. Tot așa, nici un lucru nu se pierde în nimic. Căci dacă ar exista lucruri care să se piardă în nimic, atunci — dat fiind că nimic nu provine din nimic — după o vreme n-ar mai exista absolut nimic.

Există, așadar, o anumită constanță a universului, care ar trebui ea însăși să elimine teama de sfârșitul lumii. Universul e un fel de totalitate infinită, eternă, el nu poate să piară.

Din ce e alcătuit universul? Epicurienii reiau teoria atomiștilor: există corpuri, există mișcare. Există de asemenea un spațiu gol în care se află corpurile, altminteri acestea nu s-ar putea mișca. Ca și pentru atomiști, corpurile sînt compuse din *atomi*, fiecare din acești atomi fiind insecabil, imuabil, deoarece este simplu (necompus). Fiind simplu, este de o natură inalterabilă. Atomii diferă unii de alții prin figură și mărime, ei sînt veșnic în mișcare.

Epicurienii vorbesc în această privință de o dublă mișcare. Prima se produce de sus în jos, fiind ca o ploaie verticală de atomi. Dacă însă atomii ar cădea vertical în vid, nu s-ar petrece nimic, pentru că nu ar veni niciodată în atingere unul cu altul. De aceea, epicurienii au admis că fiecare atom dispune, în cădere, de o anumită nedeterminare, care-i permite să se abată puțin de la verticală. Ei numesc *clinamen* acest

unghi de cădere, între verticală și linia de cădere reală. *Clinamen-ul* îndeplinește în sistemul lor o dublă funcție. Pe de o parte, el permite explicarea faptului că atomii se ciocnesc unii de alții și ricoșează, a doua mișcare adăugându-se simplei căderi de sus în jos. Pe de altă parte, *clinamen-ul* permite ca în determinismul universului atomic să fie introdusă o nedeterminare și să se admită, pornind de aici, prin derivare, o anumită libertate pentru ființa umană.

Cum fiecare atom are un *clinamen* diferit, multitudinea de atomi, în căderea lor oblică, se întâlnesc, se ciocnesc și ricoșează în toate direcțiile. Unii din ei se agață de alții, formând combinații, dintre care unele sînt instabile și se desfac repede, pe cînd altele sînt stabile și rețin tot mai mulți atomi, dînd naștere astfel ființelor reale ce populează lumea în care trăim.

Așa se înfățișează, în linii mari, doctrina despre natură a epicurienilor. Concepția lor despre univers este integral *meccanistă*: totul decurge din mișcarea atomilor și ciocnirile dintre ei, fără vreo intenție sau spontaneitate din partea lor (excepțînd doar abaterea numită *clinamen*). În acest univers nu rămîne loc pentru nici un fel de finalitate. O cauză finală în sensul lui Aristotel este exclusă.

Cum poate fi explicată senzația într-un univers mecanist de acest fel? Un exemplu: văd la cîțiva metri de mine o țesătură roșie. Roșul e acolo, ochiul meu aici. Cum se poate străbate această distanță? Asemenea probleme nu se pun la fel atunci cînd determinismul e mai puțin riguros. Aici însă, atomii nu pot acționa unii asupra altora decît dacă intră în contact.

Epicurienii au admis că există *emanații* ce se degajă din toate corpurile. Ei considerau aceste emanații ca pe niște *simulacre* ale corpurilor, un fel de imagini asemănătoare corpurilor, dar infinit mai subtile decît acestea, fiind alcătuite din atomi mai rotunzi, mai netezi, mai mici și mai mobili decît cei ce formează corpurile. Aceste imagini mai subtile ale corpurilor se desprind de ele, plutesc într-un fel prin

spațiu și ajung în atingere cu organele de simț. (Nu putem sublinia îndeajuns cît de apropiată este schema acestei explicații de cea a nervului optic excitat de o rază luminoasă.)

După epicurieni, aceste imagini în miniatură, aceste emanații emise de obiecte vin în atingere cu organele noastre de simț, ceea ce face să avem reprezentări adecvate despre realitate. Emanația este de aceeași natură cu obiectul de la care provine. Noi legăm emanațiile unele de altele, ajungînd astfel să ne facem o imagine despre univers.

Rațiunea acestui mod de a descrie natura o constituie voința de a infringe teama de zei și teama de moarte.

Este clar că pornind de la o „fizică” de felul acesteia, nu mai avem nici un motiv să ne temem de zei: tot ce se petrece în lume este guvernat de o necesitate mecanică. În lume nu poate exista intenție de vreun fel — nici de a ocroti, nici de a pedepsi. O astfel de fizică nu lasă loc pentru mînia sau capriciile zeilor. Oricît de groaznică ar putea fi o catastrofă naturală, ea se produce fără să intervină vreo agresivitate cît de mică în privința noastră. Zeii, așadar, nu sînt de temut. Anumiți epicurieni au dezvoltat un fel de mit despre zei. I-au conceput pe aceștia ca sălășluind undeva, foarte sus, printre stele, desprinși de toate și senini. Acești zei nu se amestecă în treburile omenești; cîteodată urmăresc cu o privire amuzată spectacolul de jos al pasiunilor și conflictelor omenești. Din partea lor n-avem de ce să ne temem și n-avem nimic de sperat.

Nici moartea nu e de temut. Ce este, în fond, moartea, dacă totul e compus din atomi?

Este împrăștierea radicală a atomilor din care sîntem alcătuiți. Căci sufletul e compus și el din atomi, din atomii cei mai subțili și mai mobili. El nu este deci nemuritor. Atomii sufletului se împrăstie într-o bună zi. Teama noastră de moarte este la fel de puțin motivată ca teama de timpul de dinaintea nașterii noastre. Unul dintre epicurieni spunea: cîtă vreme existăm, moartea nu există; cînd vine moartea, noi nu

mai existăm. Astfel, se poate spune, într-un anumit sens, că moartea nu ne *atinge* niciodată.

Iată, dar, o schemă intelectuală și afectivă surprinzătoare: departe de a căuta refugiul împotriva morții în negarea ei sau în neputința ei față cu realitatea unei vieți veșnice sau nemuritoare, epicurienii, dimpotrivă, găsesc un reazem împotriva morții în chiar radicalitatea ei. *Tocmai pentru că* moartea e atât de radicală, nu avem de ce să ne temem de ea.

Marele poem didactic al lui Lucretius nu rămîne totuși la această seninătate fără de speranță. El este plin de așteptare și de strădanie către ceva mai bun. Numai că această așteptare nu e nici religioasă, nici metafizică. În această primă filozofie mecanistă a naturii găsim, astfel, spre surprinderea noastră, prima teorie a evoluției și a progresului uman. Acest progres nu se datorează unei Providențe sau vreunei divinități care ar fi Actul pur, nici unei mișcări ce ar permite transcenderea lumii întru contemplarea Ideilor. Nu: ideea fundamentală este că într-un univers pur mecanist omul este capabil să realizeze progrese. În cartea a cincea a poemului său *Despre natura lucrurilor*, Lucretius schițează istoria progreselor înfăptuite de oameni, începînd din epoca preistorică, unde pentru ei viața însemnase luptă, primejdie, efort și osteneală neîncetate, pînă în stadiul civilizației din vremea sa. În această scriere, civilizația se înfățișează ca un proces pozitiv, jalonat de cuceririle cele mai de preț, care aduce oamenilor și le va aduce și în continuare tot mai multă libertate. Această viziune epicuriană despre istorie se opune radical orientării obișnuite a gândirii antice, pentru care epoca de aur se află într-un trecut îndepărtat, ca o origine legendară, de la care pornind omenirea nu poate decît să decadă.

Acestui mit al îndepărtatei epoci de aur dispărute, Lucretius îi opune mitul progresului. E adevărat că lumea n-a fost făcută pentru noi; noi am învățat însă să ne folosim de ea și să o adaptăm într-o anumită măsură scopurilor noastre.

A te naște, spune Lucretius, nu-i o mare fericire. Copilul plînge cînd vine pe lume. Mai apoi însă ființa umană învață

să se servească de lucrurile ce există în lume, căutînd în același timp să dobîndească față de ea independența senină în care-și află deopotrivă demnitatea și fericirea.

El va căuta plăcerile. Pentru ca progresul să-i asigure însă în același timp seninătatea sufletului, plăcerile pe care omul le caută nu trebuie niciodată să-l subjuge. El trebuie înainte de toate să rămînă stăpînul lor, astfel încît nici o dorință să nu-i poată tulbura sufletul. Epicurienii nu predică, așadar, nici o abstenență din rațiuni morale. Asceza nu e valabilă decît atunci cînd constituie o condiție a independenței. Trebuie să învățăm să ne stăpînim dorințele și plăcerile, să rămînem stăpîni pe opțiunile noastre și să alegem plăcerile cele mai simple, căci, cu cît acestea sînt mai complicate, cu atît sînt însoțite de mai multe rele și griji. A te mulțumi cu puțin, a-ți fi suficient din ce în ce mai mult ție însuși înseamnă a te apropia de independența senină. A trăi fără suferință și teamă echivalează, în cele din urmă, pentru epicurieni, cu plăcerea supremă.

Înțeleptul este fericit și sigur de fericirea sa, pentru că nu se teme de nici o pierdere. Lui nu-i e teamă nici de sfîrșitul lumii, nici de moarte, nici de zei.

Vom vedea îndată că, în ciuda unor opoziții profunde, doctrina Școlii epicuriene era mult mai în acord cu cea a Școlii stoice decît pare la prima vedere. Pentru că ceea ce recomanda ea era un fel de asceză fără privațiuni, o asceză subtilă, inteligentă și echilibrată — aș putea spune civilizată — care asigură seninătatea.

Numele lor vine de la *stoa*, termen ce desemna porticul unde se adunau.

Stoicii au exercitat o influență foarte puternică în Antichitate și, într-un anumit sens, se poate spune că au jucat un rol important pentru istoria culturii noastre în ansamblu. Încă și astăzi calificăm drept *stoică* o persoană sau o comportare, chiar fără a ne referi la doctrina Școlii stoice. Când vorbim însă de *stoici*, îi desemnăm astfel pe gânditorii ale căror concepții și atitudine morală se leagă în mod expres de o tradiție filozofică bine definită.

Școala stoică a dăinuit mai mult decât cea epicuriană. Chiar și în secolul al II-lea după Cristos găsim reprezentanți iluștri ai Școlii stoice, a cărei influență s-a prelungit mult după aceea. Personalități "ca Poseidonios, Cicero, Seneca, Epictet, Marc Aureliu au fost profund influențate de ea.

Structura doctrinei stoice este asemănătoare celei a doctrinei epicuriene. Și ea are trei părți, cea mai importantă fiind cea de a treia. Are același scop — de a-i învăța pe oameni cum trebuie să trăiască. Tot ce nu este în ea de ordin moral servește în fapt la pregătirea moralei. *Morală* (etica) este aici lucrul esențial. Găsim și aici o *logică* (sau teorie a cunoașterii), o *fizică* (sau teorie a naturii), din care se trag pînă la urmă concluzii privitoare la comportamentul just al oamenilor.

Logica stoică este complexă. Nu vom reține aici din ea decât un element, cel numit de stoici *apercepție comprehensivă*. Termenul acesta desemnează o impresie clară, evidentă, produsă de lucruri în suflet. Prin claritatea sa, această impresie obține consimțămîntul sufletului, oferind funda-

mentul cunoașterii și al științei. Se poate spune că *apercepția* comprehensivă este o formă particulară a „experienței evidente” de care sîntem capabili. A avea experiența evidente înseamnă a sesiza prin gîndire o reprezentare sintetică ale cărei elemente constitutive impun coerența în așa măsură încît formează un tot. Atunci cînd spunem: pricep, înțeleg, declarăm că o evidență s-a impus spiritului nostru. Că am „văzut” o anumită evidență strălucind între elemente diverse, cu o pregnanță ce exclude orice fel de îndoială. *Apercepția* comprehensivă, prin claritatea cu care e percepută unitatea ei sintetică, se impune astfel spiritului cu puterea evidentei.

Nu găsim la stoici nici Ideile lui Platon, nici formele actualizatoare ale lui Aristotel. Pentru ei, percepțiile sensibile constituie izvorul întregii noastre cunoașteri. Avem nevoie acum de o noțiune la care va mai trebui să revenim ceva mai încolo: aceea de *nominalism*. Nominalismul este o concepție filozofică potrivit căreia orice idee generală nu-i decît o abstracție, un nume, un cuvînt, niciodată o realitate. Real este doar particularul concret.

Stoicii spuneau: văd calul, dar nu văd cabalitatea. Aceasta înseamnă că noțiunea generală de cal nu-i decît un nume inventat, căruia nu-i corespunde în natură nici un obiect. În natură nu întîlnim niciodată decît cai determinați, individuali, nu calul în general sau generalitatea calului sau Ideea de cal. Stoicii sînt, așadar, nominaliști: ideile generale, conceptele nu sînt decît niște nume. (Cînd vom vorbi despre filozofia Evului Mediu, vom vedea cum apare acolo concepția opusă — realismul —, potrivit căreia adevărata realitate este tocmai conceptul, ideea generală.)

În logica lor, stoicii sînt, prin urmare, nominaliști. Dar fizica lor? Ea se află la antipodul celei epicuriene. În timp ce epicurienii concepeau un univers mecanic în care totul se explică prin căderea și ciocnirile unor atomi imuabili, fără o finalitate de ansamblu, fără intervenția zeilor, stoicii reiau ideea unui univers coerent, pătruns și guvernat în întregime de o acțiune divină, de un *suflet al lumii* ce acționează în

întreaga natură. Universul este într-un fel corpul pasiv al acestei rațiuni divine, al acestui suflet al lumii. Recunoaștem aici ideea lui Heraclit, a /ogos-ului care menține echilibrul în univers. Un fel de suflet universal, cu care sufletul omului (focul său interior) comunică neîncetat.

Ca și pentru Heraclit, sufletul omenesc este pentru stoici o parte a focului creator, și el pătrunde întregul corp așa cum sufletul divin este răspândit prin întregul corp al universului.

Totul e Divinitate și Divinitatea e tot; aceasta înseamnă *panteism*. Potrivit școlii stoice, Divinitatea nu este în afara realității și în realitate nu există nimic care să nu aparțină Divinității. Divinitatea și lumea sînt una. Esența lucrurilor și ordinea ce le leagă într-un tot sînt de natură divină. De aceea, înlănțuirea cauzelor nu aparține hazardului, ci Divinității.

Există, în miezul acestei filozofii, un fel de adorație a ordinii naturale și a destinului. În fapt, destinul și ordinea naturală coincid. Din acest motiv, destinul și Providența nu se mai opun, ci se confundă. Divina rațiune immanentă guvernează toate lucrurile *ca o cauză finală*. Cauza finală este cea care dă naștere cauzelor particulare, acestea convergînd, toate, spre ea.

Ce loc e lăsat în concepția stoică *libertății*? Asupra acestui punct persistă o anumită ambiguitate. Pînă unde se întinde libertatea de acțiune a oamenilor și care-i sînt limitele? Stoicii spun: lumea fiind rațională, divină, libertatea umană trebuie să existe — întocmai ca la Heraclit: omul este capabil să mențină contactul dintre focul său lăuntric și cel care animă universul și să se supună rațiunii cosmice. Libertatea și supunerea coincid în libera adeziune la binele suprem. Regăsim în mai multe rînduri, sub forme variabile și cu accente diferite, această schemă de gîndire la cer mai mari filozofi.

Pentru că libertatea nu echivalează cu o alegere arbitrară. La limită, ea constă în a recunoaște o necesitate perfectă și în a i te supune.

Atingem astfel, înainte de a vorbi despre morala stoicilor, *problema răului*. Într-o doctrină ca aceea a lui Epicur, această problemă nu se pune. Totul depinde de hazard (sau de necesitatea mecanică), de ciocnirile dintre atomi. Dacă răul sau suferința există, aceasta se explică pur și simplu prin funcționarea lumii reale.

În schimb, într-o doctrină conform căreia universul e cîrmuit de o Rațiune universală — fie ea immanentă sau transcendentă —, problema răului se pune. Omul se oprește, uluit, în fața faptului că răul există. El trăiește în intimitatea lui această problemă. Cum de este posibil răul, cînd în lume domnește sufletul divin? Pentru stoicism, problema se pune cu acuitate deosebită dat fiind că, după el, divinul și lumea sînt una. Divinitatea este temeiul oricărui lucru — în sensul „cauzelor” lui Aristotel: în calitate de condiție a existenței. Ea este deci și cauza răului. Cum e posibil așa ceva?

Răul este corelativ binelui. În absența răului, binele n-ar avea nici un sens. Răul este deci necesar. Fără el, n-ar exista nici excelență, nici valoare. Căutarea valorii, a excelenței în lume ar fi imposibilă. Răul este deci necesar binelui.

Apoi, zic stoicii, ceea ce noi numim rău este rău, într-adevăr, însă numai din punctul nostru de vedere, întotdeauna limitat. În schimb, raportat la întreg, la totalitatea lumii, el este un bine. Aici avem de-a face cu perfecțiunea și domnia legii divine. Omul reușește să biruie răul în măsura în care devine capabil să depășească punctul său de vedere limitat. Cînd înțîlnește răul, el trebuie să devină capabil să se înalțe pînă la legea divină, pentru care răul nu este decît un element indispensabil.

Este aceasta o modalitate de a-i îndemna pe oameni la o totală și pasivă supunere față de evenimente așa cum se produc ele? Nicidecum. Etica stoică e o etică activă. Chiar *o etică eroică*. Stoicul aplică practic în viață viziunea sa despre lume, prin hotărîrile și acțiunile sale. Faptul că lumea e divină- nu-l dispensează de nici un efort. În aceasta rezidă măreția doctrinei.

Binele suprem constă în acordul cu sine, iar prin aceasta în acordul cu Rațiunea universală și cu legea divină. Acest acord exprimă deopotrivă binele, virtutea și fericirea. Nu există altă fericire, altă virtute, alt bine decât acest acord. Toate celelalte bunuri pe care le putem poseda, de care putem sau nu putem dispune, trebuie să ne devină puțin câte puțin indiferente. Stoicii spun că omul care dorește ceea ce nu depinde de el este un sclav.

Ei cer cetățenilor să participe la viața societății, să fie politicește activi, să-și asume responsabilități și să se achite de toate îndatoririle lor, să vegheze la ordinea statului — și nu înfîmplător, de exemplu, tocmai stoicii au participat cel mai mult la crearea dreptului roman, ale cărui importanță și influență au dăinuit prin veacuri pînă în zilele noastre. Ordinea statului, structura sa rațională trebuie să se afle în acord cu Rațiunea universală. Aceasta e intenția fundamentală a dreptului roman: să creeze o ordine care să fie conformă cu însăși ideea de ordine și deci și cu rațiunea. Tot în acest scop, cetățenii trebuie să fie angajați politic și să ia parte la dezbaterile publice.

Epicurienii spuneau, dimpotrivă, că a te ocupa de treburile statului echivalează cu a semăna în suflet neliniște și tulburare. Pentru a trăi fericit, omul trebuie să se limiteze la viața privată, la câțiva buni prieteni și să-și menajeze înainte de toate tihna interioară. Stoicul, în schimb, atunci cînd se angajează în treburile publice, se simte launtric în acord cu rațiunea eternă ce guvernează lumea și este una cu ea. De aici mai decurge o consecință: pentru el, toate experiențele prin care poate trece, succesele și deopotrivă eșecurile, nu sînt realitatea ultimă. Există întotdeauna un „dincolo”, o depășire posibilă, seninătatea de neclintit a sufletului, care-i asigură, pînă și în toiul luptei, o distanță launtrică.

Măreția gândirii stoice în asta rezidă. Etica îl leagă pe stoic de întreaga lume, ea îi impune datoria de a colabora cu ceilalți oameni și în același timp îi prezervă distanța launtrică, în așa fel încît el este în același timp în acțiune și din-

colo de ea, depășind neîncetat acțiunea imediată spre a re-dobîndi esențialul.

Să mai comparăm o dată cele două școli: în pofida opoziției lor radicale în ce privește concepția despre lume și caracterul atitudinii lor față de stat, există între ele o asemănare profundă în materie de etică. E drept că epicurienii îl sfătuiesc pe individ să se limiteze la o tihnită viață privată, pe cînd stoicii preconizează o participare activă la viața publică; că primii îndeamnă la căutarea plăcerii, chiar dacă sub controlul unui discernămint înțelept, în timp ce ceilalți cer o voință de neclintit în decizie și acțiune. Totuși, ei se regăsesc împreună în idealul ființei umane pe care-l împărtășesc, caracterizat înainte de toate prin independență launtrică, prin invulnerabilitate la tot ce poate surveni din afară. Cele două școli converg acolo unde omul transcende tot ce-i poate fi dat sau luat.

Astăzi în jurul nostru nu mai există epicurieni sau stoici. Totuși s-ar putea ca fiecare dintre noi să mai aibă în el cîte ceva și din unii, și din ceilalți.

Nu mai putem să fim epicurieni: civilizația noastră este prea activă, țesătura ei e prea deasă, comportînd pentru fiecare prea multe șanse și amenințări, pentru a ne putea mărgini să administrăm fiecare contul nostru personal de plăceri și dureri. Pe de altă parte, veacuri de istorie crudă și de reflecții dureroase ne-au făcut prea vulnerabili — și totodată prea conștienți de vulnerabilitatea noastră — pentru a ne mai fi accesibil eroismul impasibil al stoicilor.

Un exemplu: după Dostoievski nu mai putem să fim stoici. El a dezvoltat în noi o sensibilitate potrivit căreia vulnerabilitatea este pusă în valoare — ea aparține de acum esenței omului, ca și cum fără ea n-ai mai fi pe de-a-ntregul o ființă umană. Noi nu mai putem renega această moștenire. Totuși, chiar fără a adera la doctrina stoicilor, putem regăsi neîncetat în preajma lor simțul măreției umane, putem reînvia cum trebuie concepută și stimulată aspirația către

ea, cum poate și trebuie această măreție să rămână pentru noi o normă, desigur inaccesibilă, dar care nu se cade uitată niciodată.

Și acum o scurtă privire asupra *Școlii sceptice*. După marile doctrine ale lui Platon și Aristotel, după întreg acest evantai de filozofi diferiți și chiar opuși, a venit vremea când gânditorii au fost cuprinși de îndoială: este în genere posibil să știm ceva? Scepticismul a devenit o stare de spirit deliberată și a elaborat propria sa învățătură. Oamenii voiau să rămână deschiși îndoielii. Mirarea filozofică se mira acum de propria-i diversitate.

Epocile de acest fel nu produc mari sisteme. Ele sînt însă oarecum sarea istoriei filozofiei, pline de întrebări pătrunzătoare. Nimeni nu poate trăi numai în îndoială. Iată de ce există în îndoială un imbold ce repune mereu în mișcare interogația filozofică, obligînd-o să meargă mai departe. Marele nume al Școlii sceptice este Pyrrhon din Elis, care a trăit în secolul al IV-lea a.Chr. în Grecia. Montaigne face foarte dese referiri la el, iar „pyrrhonismul” a devenit un concept filozofic.

La sfîrșitul Antichității, lumea greco-romană s-a arătat deosebit de receptivă la cele mai diferite influențe: orientale, iudaice, de inspirație mai ales mistică. Filozofia zisă *elenistică* este impregnată de ele. Aici e locul să menționăm numele lui *Plotin*. În lucrarea de față, deliberat incompletă, nu vom vorbi despre gîndirea sa, dar trebuie să semnalăm, în treacăt, importanța operei acestuia. Influența gîndirii sale, în care se amestecă diversele curente din epocă, s-a făcut puternic simțită în decursul veacurilor.

E de asemenea momentul să amintim universul de gîndire și credință creat, în primele veacuri după Cristos, de filozofi greci și creștini precum *Clement din Alexandria*, *Origen* și mulți alții. Ne mulțumim aici să-i menționăm, reamintind astfel și caracterul acestei cărți ale cărei lacune sînt mari și numeroase.

SFÎNTUL AUGUSTIN

(354-430 p.Chr.)

Augustin a trăit într-o epocă în care este greu de făcut deosebiri între filozofie și teologie, fiind în ambele domenii unul dintre cei mai mari. S-a născut în 354 în Nordul Africii. Mama lui era creștină și foarte cucernică. În tinerețea sa, după cum singur povestește în celebrele-i *Mărturisiri*, Augustin a dus o viață desfrînată. De foarte timpuriu însă, a fost inițiat în filozofie, în principal prin operele lui Cicero, așadar pe calea tradiției stoice.

Avea treizeci și trei de ani cînd, după o perioadă de studii filozofice, s-a convertit pe neașteptate. După propria-i apreciere, convertirea la creștinism a pregătit-o în el lectura lui Platon, apoi cea a lui Plotin. (După cum am menționat deja, nu este singurul care pune convertirea sa pe seama influenței lui Platon. Într-adevăr, nu poți „mima” în sinea ta demersul gîndirii platoniciene fără să te deschizi unei transcendențe. Or, o expresie esențială a creștinismului este: „împărăția Mea nu este din lumea aceasta...”, afirmație ce vizează o altă lume. Tocmai o asemenea mișcare a spiritului, depășind datul spre ceea ce nu e dat, este îndemnat fără încetare să efectueze cititorul lui Platon, exersîndu-se astfel întru gîndirea transcendentă grație unui neconținut du-te-vino între lumea noastră sensibilă și realitatea Ideilor. Dialogurile platoniciene pot fi astfel considerate drept „exerciții spirituale” ce uneori pregătesc conversiuni religioase.)

Augustin a murit în 430. Era pe atunci episcop al Hiponei. Cele mai cunoscute scrieri ale sale sînt *Cetatea lui Dumnezeu*, o încercare de justificare a creștinismului prin istorie, și *Mărturisirile*, unul din textele cele mai remarcabile

din cîte există în filozofie, dar care nu oferă nici un sistem, nici o expunere sistematică a unui ansamblu de cunoștințe. A scris și opere mai pur teoretice și chiar sistematice, în care reflecția filozofică se desfășoară în mod coerent, dar întotdeauna orientată spre Revelație și conversiune.

Gîndirea lui Augustin pendulează între filozofia antică și creștinism, între filozofie și religie, între filozofie și teologie. Problemele se pun, în consecință, altfel decît înainte, sau cel puțin în termeni diferiți. Chiar și atunci cînd problemele înseși se aseamănă, ele sînt plasate într-o altă lumină. Gînditorul se referă la o altă experiență, precum și la autorități pînă atunci necunoscute în filozofie. Învățătura sa trebuie să se conformeze unei tradiții date, unei Revelații. Și se mai adaugă încă un lucru: ca urmare a convertirii sale religioase, această filozofie reclamă mai puțin o coerență rațională (condiție a evidenței), se preocupă mai puțin de continuitatea sa intelectuală, întemeindu-se mai mult pe o experiență trăită a sufletului și a inteligenței: tocmai capacitatea sa de a-l face pe cititor să re trăiască această experiență îi dă un plus de greutate și forță de persuasiune. Într-o filozofie de acest gen, teoria e întotdeauna *existentțială*, pentru că se înrădăcinează în experiența religioasă singulară a autorului, în experiența credinței.

Să luăm un exemplu: strălucita carte a XI-a a *Mărturisirilor*. Ai sentimentul că Augustin se aventurează într-o pădure virgină unde n-a pătruns încă nici o făptură omenească: el pune *problema timpului*. Și se miră: timpul, pentru noi, înseamnă trecutul, viitorul și prezentul. Or, timpul trecut nu mai este, viitorul nu este încă, iar prezentul nu-i decît o limită punctuală între cele două. Cum să înțelegem așa ceva? Unde este, așadar, „timpul”? A dispărut, s-ar zice că nu e nicăieri. Și, în mijlocul acestei cercetări fără precedent, al acestei explorări într-un mediu virgin, Augustin se întrerupe ca să se roage lui Dumnezeu: „Ajută-mă, Doamne, căci nu-nțeleg nimic”. El înnoiește neîncetat legătura dintre rugăciunea sa

și interogația sa rațională, dintre teorie și experiența existențială a credinței. Rațiunea însăși devine instrument existențial, iar evidența rațională devine un har al lui Dumnezeu.

Pentru Augustin, ca și pentru ceilalți gînditori creștini, se pune întrebarea privind raportul dintre credință și rațiune.

Rațiunea își are propriile ei exigențe, a căror valabilitate nu recunoaște limite. Ea nu tolerează să fie constrînsă să-și întrerupă interogațiile în fața unor limite prescrise și nu se lasă niciodată intimidată. Ea nu înțelege să recunoască nici o autoritate exterioară, căci asta ar însemna să se renege pe sine. Credința, pe de altă parte, se referă la o Revelație care, pentru credincios, este mai aproape de adevăr decît cunoașterea ce i-o procură rațiunea, pentru că la izvorul Revelației se află însuși Dumnezeu. Dumnezeu însuși a vorbit, El care ne-a dăruit rațiunea. Credința nu poate fi deci subordonată rațiunii. Drept urmare, problema relațiilor dintre cele două se pune cu o acuitate cu totul nouă, datorită afirmării unei religii revelate, a Cuvîntului divin, a unei doctrine care, deși enunțată în limbaj omenesc, vine totuși direct de la Dumnezeu.

Aici însă se cere înțeles un lucru: formulată în acești termeni, problema nu poate fi decît artificială în ochii unui credincios creștin cum este Augustin. Pentru el, credința *precede* rațiunea și înțelegerea. Credința este primită la început ca revelație, dar și ca o condiție prealabilă pentru înțelegerea intelectuală de care ea însăși are nevoie și pe care o caută spre a se înțelege pe sine; spre a înțelege ceea ce crede. Augustin găsește celebra formulă: *credo ut intelligam*. Nu: cred, *deși* înțeleg, sau: cred, *dar* vreau să înțeleg, ci invers: cred *pentru ca* să înțeleg. Vedem aici ce anume caracterizează în chip esențial atitudinea credinciosului față de rațiune.

Trebuie să mergem pînă la rădăcină. Cine se mulțumește să respingă un asemenea mod de gîndire ca fiind „depășit” sau ca fiind un „demers filozofic impur”, acela își refuză orice posibilitate de adevărată înțelegere filozofică. Acest mod

de gândire nu-și dezvăluie sensul decât celui ce consimte să-l reproducă existențial. În fapt, el n-are sens decât pentru credincios. Ne-credinciosul care, cu toate acestea, vrea să prindă acest sens trebuie, de aceea, pe cât posibil, să *imite* lăuntric atitudinea credinciosului, pentru că altminteri nu-i rămîne decât s-o înlătore — ceea ce, la drept vorbind, nu constituie o soluție filozofică.

Ideea directoare este deci că credința precede înțelegerea, dar totodată că ea caută înțelegerea — *fides quaerens intellectum* — și că ea, credința, este o condiție indispensabilă a acestei înțelegeri. „Cred pentru ca să înțeleg.” Aceasta înseamnă că esențialul nu poate fi cunoscut doar cu ajutorul rațiunii. Pentru ca rațiunea să atingă ceea ce urmărește, trebuie să fie dată mai întâi hrana credinței. Rațiunea singură nu ar reuși.

Absurdul — altfel spus, contradictoriul — joacă la Augustin un rol important. El reia formula mai veche: *cred pentru că este absurd*, care înseamnă: tot ceea ce ascultă de regulile logicii noastre este mai întâi omenesc; în schimb, ceea ce e divin, ceea ce se situează dincolo de rînduiala omenească și, ca atare, transcende logica noastră nu se lasă în nici un chip redus la aceasta. Care va fi deci semnul divinului atunci cînd oamenii încearcă să-l gîndească? Tocmai acesta: eșecul demersului logic. Altfel spus: divinul nu poate fi gîndit decât prin intermediul unor contradicții, sub forma absurdului. Absurdul devine astfel un senin al divinului. Să luăm aminte însă: absurdul nu e recunoscut ca atare și nu-și dobîndește semnificația decât pentru o gândire supusă logicii. Contradicția nu este eficace și nu are realitate decât prin intermediul intelectului și rațiunii, care o înțeleg și o repudiază. Anumite spirite se delectează cu contradictoriul și se complac în el: acesta nu le descurajează. Dar asta înseamnă că ele au renunțat la raționalitate și că pentru ele absurdul nu mai există, iar contradicția și-a tocit ascuțișul.

încă o dată: „Cred pentru ca să înțeleg.” Să înțeleg ce? Așadar, ce anume merită înțeles mai mult ca orice altceva? Din punctul de vedere al credinței, evident, *Dumnezeu*.

Dumnezeu este cel dintîi „obiect” pe care credința, ajutată de gîndirea rațională, se străduiește să-l înțeleagă. Pentru început, cu privire la el se impun enunțuri negative: nimic nu e mai presus de Dumnezeu: nimic nu e exterior lui Dumnezeu; nimic nu există fără Dumnezeu. Apoi i se pot atribui toate calitățile morale: dreptate, bunătate, înțelepciune. I se pot recunoaște toate proprietățile metafizice: atotputernicie, omniprezență, omnisciență, veșnicie. Toate aceste calități și proprietăți reunite constituie substanța sa, ființa sa. Dar, spunînd asta, n-ai spus încă nimic: în fapt, aceste cuvinte își schimbă sensul cînd sînt aplicate lui Dumnezeu. Cînd vorbim, de pildă, despre atotputernicia lui Dumnezeu, cuvîntul „atotputernicie” capătă un sens mult diferit de cel pe care-l are cînd este aplicat altor ființe ce pot să fie — mai mult sau mai puțin — puternice. Tot astfel, a atribui lui Dumnezeu omniprezența înseamnă a da noțiunii de „prezență” un cu totul alt sens decât cel pe care-l are atunci cînd vorbim de prezența unei făpturi oarecare într-un anumit loc. A vorbi despre veșnicia lui Dumnezeu înseamnă a vorbi de cu totul altceva decât de foarte îndelungata dăinuire a unei ființe oarecare pe care am întîlnit-o în timp. A te referi la bunătatea lui Dumnezeu, înțelegînd prin asta că Dumnezeu nu poate în nici un chip să fie rău fără a înceta de a fi Dumnezeu, înseamnă a da termenului „bunătate” un cu totul alt sens decât atunci cînd e vorba de o ființă ce poate și trebuie neîncetat să aleagă între bine și rău.

Folosim, așadar, pentru a vorbi despre Dumnezeu, cuvintele limbajului nostru omenesc, dar trebuie într-un fel să le *traducem* mereu, la un alt nivel.

Cînd vorbim despre Dumnezeu, limbajul nostru se transcende pe sine. Prin această transcendere de sine, el ajunge să se contrazică. În felul acesta, contradicția devine semn al divinului: „Cred pentru că e absurd.” Ceea ce înseamnă: recunosc — contradicția poate fi semnul divinului.

Categoriile lui Aristotel nu se mai aplică. Gîndirea se izbește de antinomii. În cele din urmă, nu poți să spui decât

ceea ce Dumnezeu nu este și astfel să vorbești despre Dumnezeu în termeni negativi.

Cînd Augustin spune că Dumnezeu e omniprezent, nu avem de-a face cu un panteism, căci pentru panteist Dumnezeu și lumea sînt una și aceeași realitate. Augustin afirmă, urmînd Biblia: *Dumnezeu a creat lumea ex nihilo*, din neant.

Pentru prima dată în gîndirea occidentală, găsim în creștinism, pe urmele tradiției ebraice, ideea Creației din nimic. Dumnezeu există, așadar, „înainte” lumii și, într-un sens ce ne scapă, „înainte” timpului. Dumnezeu este astfel transcendent. Creația n-a avut loc decît pentru că el a vrut-o. Iubirea lui Dumnezeu dă naștere lumii. Toate aceste cuvinte n-au sens decît pentru credință. Ele nu au sens literal. Nu au decît sensul pe care li-l găsește credința.

Se pune atunci problema limbajului. În ce limbă putem vorbi despre Dumnezeul creștin? Întrebare ce se va pune apoi neîncetat. Pentru că în spiritul nostru există o dimensiune unde limba nu mai e de-ajuns. Trebuie găsite căi indirecte, viclenii, artificii, pentru a o face ca, în ciuda inadecvării sale esențiale, să exprime ceea ce vrem să semnificăm.

Să luăm aici ca exemplu o problemă centrală din gîndirea lui Augustin: *Treimea*.

Treimea semnifică, în tradiția creștină, cele trei Persoane într-o singură Persoană divină. Misterul celor trei care sînt una și al uneia care este întreită: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. La Augustin, Treimea dobîndește o semnificație filozofică, ancorată într-un dat esențial: pentru creștinism, *Dumnezeu are o istorie*.

În tradiția greacă, nu am întîlnit nicăieri o concepție despre divinitate conform căreia aceasta să aibă, în sensul filozofic al cuvîntului, o istorie. Dumnezeu ca substanță sau ca Act pur este veșnic și nu are istorie. Am văzut că, după Platon, sufletul e asemeni Ideilor, dar că nu este Idee, tocmai pentru că are o istorie. Ideile nu au istorie, ele sînt imuabile.

În tradiția iudeo-creștină, nu există numai o istorie a naturii ca istorie a universului; nu există numai o istorie a omnirii ca istorie a popoarelor și culturilor; ci există și o *istorie supranaturală*, în care Dumnezeu însuși dobîndește un caracter istoric. Istoria supranaturală, care începe cu Creația lumii pornind de la neant și care devine mai apoi, prin păcatul original și viața și moartea lui Cristos, o istorie a mîntuirii, se împlinește în același timp în Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu însuși a fost răstignit în persoana Fiului. Cum trebuie înțeles acest articol de credință, care, după Augustin, precede înțelegerea? Cum să înțelegem că Dumnezeu, Unul etern și absolut, poate avea o istorie? Să încercăm mai întîi să deslușim această problemă.

După toate cele spuse deja, cititorul înțelege, fără îndoială, de ce ceea ce e Unu pare la început să excludă orice istorie. Ceea ce e Unu este prin esența sa imuabil. Ne putem imagina o schimbare a dispoziției a ceea ce e multiplu, nu însă o modificare a ceva înăuntrul a ceea ce e Unu. Să ne amintim: fiecare atom este imuabil pentru că e unu. Ceea ce e în chip absolut Unu nu poate avea istorie.

Iată însă că Dumnezeul istoriei supranaturale, sau al istoriei creștine a mîntuirii, e un Dumnezeu care are o istorie..

El este *deopotrivă* etern, deasupra oricărei istorii, și supranatural-istoric. Tocmai aici își află locul Treimea: înăuntrul lui Dumnezeu ceva trebuie să se poată *petrece*. Pentru ca acest lucru să poată fi gîndit, trebuie ca Dumnezeu, care este Unu, să fie în același timp plural. Astfel, introducerea Treimii face „inteligibilă” o libertate istorică a lui Dumnezeu cel etern. Augustin descoperă astfel o justificare și totodată o interpretare filozofică a Treimii.

Treimea nu poate juca acest rol decît dacă unicitatea și istoricitatea sînt efectiv menținute. Dacă cei doi termeni nu sînt menținuți cu fermitate, dacă unul este sacrificat sau subordonat celuilalt, sensul dispare îndată. Ambii trebuie să subziste ireductibil, să se susțină reciproc și să se condiționeze unul pe celălalt.

Iată motivul pentru care Augustin atacă ereziile, și cu deosebire arianismul. Aceste erezii amenințau însăși funcția Treimii, unele subordonând cele trei Persoane unității divine, altele, dimpotrivă, sacrificând unitatea divină pluralității celor trei Persoane.

O remarcă privitoare la termenii învățături trinitare: în ea se vorbește despre „trei Persoane în una”. Acest concept de „Persoană” se pretează la anumite confuzii.

Doctrina trinitară a fost la început formulată în greacă: s-a vorbit despre cele *trei ipostaze*, ceea ce, de fapt, însemna trei moduri de manifestare, trei aspecte ale... Mai apoi, „ipostaze” s-a tradus în latină prin cuvântul *personae*, care nu corespunde cuvântului modern *persoane*, ci înseamnă mai degrabă „roluri” sau „personaje” în sensul distribuției dintr-o piesă de teatru. Fiecare piesă de teatru latină prezintă, pe prima pagină, lista personajelor ce urmează să intre în scenă, ele fiind *personae*. Acest termen mai păstrează ceva din grecescul *ipostaze*, adică „roluri” constitutive ale unității divine. În limbile moderne, în schimb, bunăoară în franceză (sau în română — *n.t.*), ideea celor trei Persoane se îndepărtează mult de cele trei „roluri”. Ar trebui, fără îndoială, regăsit sensul de *trei funcții*, *trei aspecte* active, care permit *relații* înăuntrul unității și simplității divine.

Tatăl este esența divină, ființa lui Dumnezeu; Fiul este Cuvântul, adică Adevărul — pentru că avem adevăr începând din momentul în care ființa vorbește. În densitatea originară a ființei nu există încă adevăr, pentru că nu există nici o posibilitate de eroare — sau cum am vrea să numim ceea ce s-ar abate de la ființă. Fiul deci, care este Cuvântul, este Adevărul. Iar Sfântul Duh este iubirea, prin care Tatăl dă naștere Fiului. Cum s-ar putea concepe iubirea altfel decât ca iubire de..., iubire pentru...?

Toate câte am spus aici nu rezolvă nicidecum misterul Treimii. Important este doar ca cititorul să nu rămână la imaginea de negîndit a trei persoane în sens fizic ce-ar trebui să nu fie decât una, pentru că așa ceva ar fi un nonsens. Ter-

menul grecesc și cel latinesc ne pot veni aici în ajutor. Nu trebuie să vrem să ne reprezentăm Treimea. Despre ea nu ne putem face nici o imagine. Putem însă să recurgem la ea pentru a încerca să ne apropiem, prin propria noastră libertate, de istoricitatea transcendentă a lui Dumnezeu unul și etern — căutînd să înțelegem și neizbutind — și pentru a trăi experiența abisului absolut care ne desparte de ea.

Să examinăm mai îndeaproape problema originii lumii și a creării sale, așa cum se pune ea într-o perspectivă biblică. Omul se uită în jurul său și se miră: cum s-a format lumea? Această problemă nu are soluție. Și fără îndoială că nici nu poate să aibă, dată fiind structura însăși a minții noastre.

Grecii admiteau că a existat dintotdeauna un fel de „materie primă” a universului, iar filozofii încercau să explice, recurgînd la imagini mai mult sau mai puțin mitice, cum anume, pornind de la acest dat, s-a format în cele din urmă universul, așa cum îl cunoaștem. Un exemplu: teoria *haosului* inițial, din care apoi s-a născut *cosmosul*, adică lumea ordonată, regulată și armonioasă.

Tradiția iudeo-creștină recurge la noțiuni total diferite. Cartea Facerii povestește, în manieră mitică, cum universul a fost creat din neant.

Creație pornind de la neant. Un Dumnezeu atotputernic face ca lumea să apară din neant. Există Dumnezeu, există lumea, nu însă și o materie originară dată dintotdeauna. Istoria Creației ridică *problema timpului*, care de atunci s-a tot pus în decursul veacurilor: cîtă vreme Dumnezeu *este*, în eternitatea sa, timpul nu există; așa fiind, cum putem înțelege că Dumnezeu, „la un moment dat”, a creat lumea? (Și trebuie subliniat că în acest context expresia „la un moment dat” rămîne cu totul de neînțeles.) De ce „în acel moment” și nu în altul? Singurul răspuns posibil, dar care depășește înțelegerea noastră, este: *Dumnezeu a creat deodată lumea și timpul*.

Este cu neputință de stabilit un raport direct între timp și eternitate. Trebuie să vedem clar cum se pune problema și că totul depinde de modul cum înțelegem timpul și eternitatea. Avem de-a face aici cu una din acele probleme pe care filozofia le pune la limitele chiar ale gândirii noastre. Nu putem să punem timpul și eternitatea față-n față pentru a le confrunța și a descoperi ce raport există între ele. Trebuie mai întâi să ne dăm seama că fiecare din cei doi termeni nu are sens decât prin celălalt. Sensul pe care noi înșine îl dăm timpului și eternității determină relația ce o pot avea în gândirea noastră existențială. Această relație depinde de modul cum fiecare dintre noi se situează existențial în timpul său față cu eternitatea.

O scurtă paranteză: remarca de adineauri nu privește doar problema timpului, ea pune în lumină, prin acest exemplu, o trăsătură esențială a gândirii filozofice în general. Gândirea filozofică nu se poate desfășura decât dacă cel ce gândește *uzează de libertatea sa*. A gândi filozofic înseamnă a gândi cu libertatea sa. Libertatea nu e numai un „organ” de decizie, ci și un „organ” al gândirii. În filozofie, ea face parte din „aparatul” nostru de cunoaștere și de înțelegere. Iată de ce, când punem o problemă filozofică, nu putem să-i izolăm și să-i obiectivăm termenii făcând abstracție de noi înșine.

Zadarnic ai nega existența libertății, ea este mereu prezentă, pînă și în cuvîntul ce o neagă. Cel ce o neagă o neagă liber, altminteri ceea ce spune nu-i decât un sunet gol de sens. Dacă am reuși cu adevărat să eliminăm libertatea din spirit, n-am putea nici măcar s-o mai negăm. În fond, n-am mai putea să vorbim. Este o evidență de un fel aparte. Nu e o evidență obiectivă, dar ea se impune în procesul trăit al reflecției înseși. E de-ajuns să te întorci spre propria-ți gândire cu intenția de a-i examina demersul și vei descoperi că gândirea pune în joc libertatea.

După cum am văzut, Creația *ex nihilo* ridică problema timpului. Se pune întrebarea: ce a fost înaintea timpului? Înaintea timpului nu exista lumea; înaintea timpului nu exis-

ta timp; așadar, înaintea Creației nu exista timp... în afara temporalității, cuvîntul „înainte” își pierde orice fel de sens.

Actul Creației nu se produce în timp, ci dă naștere acesteia. Iată de ce deja la Augustin găsim ideea că actul creator al lui Dumnezeu nu încetează să se producă. El nu s-a săvîrșit o dată pentru totdeauna. Providența nu e o planificare divină a istoriei umane, ci un act continuu al lui Dumnezeu, care nu e situat în timp, ci transcende temporalitatea.

Dacă admitem despre Creație că este un act pur divin pornind de la neant, atunci unele probleme vechi se pun cu o acuitate nouă. Bunăoară, *problema răului*. De unde provine răul? Dumnezeu, care e numai bunătate, nu putea să-l creeze. Pe de altă parte, nu-i putem găsi vreo origine în afara lui Dumnezeu. Conform interpretării lui Augustin, urmat de o întreagă tradiție de gânditori, răul e în realitatea creată însemnul neantului din care ea a fost scoasă. Răul este, oarecum, semnul caracterului „creat” al creaturii, care, întrucît este creată, nu poate avea plenitudinea divină. Chiar dacă Dumnezeu ar fi vrut să dea creaturii maximum de ființă, el nu putea să-i dea ființa Creatorului însuși, deoarece creatura trebuie să fie distinctă de el. Explicația răului este aceasta: el reprezintă, în creatura plămădită de Dumnezeu, semnul neantului din care El a scos-o. Neantul — lui nu i se poate da nici un nume pozitiv — este o lipsă. Această lipsă este indisociabilă de condiția de creatură. Noi nu am fi ființe create dacă n-am fi „ființe deficiente”.

A fi creatură înseamnă a nu fi pe deplin substanțial, înseamnă a cuprinde în esența sa o lipsă ce nu se află în Dumnezeu creator. În ciuda anumitor ocoluri, percepem aici un ecou al afirmației lui Socrate că nimeni nu e rău în mod voit. La Augustin există și un accent nou: voința este bună în sine. Venind de la Dumnezeu, ea voințe binele. Nu este nici neant, nici lipsă. Ea este ceva ce este. Ca dovadă că așa stau lucrurile, atunci cînd facem un rău ne încercăm remușcarea, iar această remușcare se naște din voința bună pe care Dumnezeu a pus-o în noi. Cu toate acestea însă, rămînem

dependenți de rău, care nu vine de la Dumnezeu, ci din condiția de creatură, despărțită de Creator, și din lipsa ce este indisociabilă de această condiție.

Potrivit acestei concepții, răul persistă, fără ca Dumnezeu să fie răspunzător de el. Concepție ce va traversa întregul Ev Mediu.

Augustin se întreabă despre *natura sufletului*. Ar fi vrut să ajungă la o *certitudine* în această privință. La el găsim deja faimosul demers care a adus celebritatea *Discursului despre metodă* al lui Descartes: căutarea unei certitudini cu ajutorul *îndoii*. A te îndoii înseamnă a gândi, iar a gândi înseamnă a exista. Existența subiectului care se îndoiește devine o primă certitudine, și ea caută certitudinea.

În felul acesta, sufletul se asigură de el însuși, de propria lui existență, iar prin acest demers el ni se dezvăluie ca fiind diferit de orice realitate materială, ca fiind o substanță diferită de materie. El nu mai este un fel de materie mai fluidă, ci aparține unei realități de alt ordin. Regăsim aici, la Augustin, urma lui Platon. Sufletul e de un alt ordin de realitate decât materia. El este nemuritor pentru că e o realitate de același ordin ca adevărul. Sufletul și adevărul au, într-un fel, aceeași substanță. Moartea sufletului ar fi separarea dintre el și adevăr. Dar sufletul nu se poate separa de adevăr. El este deci nemuritor, precum adevărul însuși. Adevărul este, de asemenea, Dumnezeu. „Eu sînt calea, adevărul...”

Din această legătură indisolubilă decurge că Dumnezeu e în suflet. Lucrul acesta e important să-l înțelegem: pentru Augustin, între suflet și Dumnezeu nu există o relație de exterioritate.

În epoca noastră, *Sartre* avea să spună: dacă Dumnezeu există, atunci omul, ca libertate, nu mai există, iar dacă libertatea există, atunci Dumnezeu nu există. Aici sufletul e conceput ca total exterior lui Dumnezeu, iar Dumnezeu ca total exterior sufletului, raportul dintre ei fiind gândit ca un raport de forță. La Augustin găsim contrariul. Dumnezeu e înăuntrul sufletului; este *interior intimo meo*, adică mai lăun-

trie mie decât șinele meu cel mai lăuntric. Dumnezeu este mai central în mine decât sînt eu însumi. El e mai în centrul eului meu decât aș putea fi eu însumi.

Zadarnic am încerca să dobîndim o reprezentare despre Dumnezeu înălțîndu-ne spre piscurile cele mai semețe; trebuie, dimpotrivă, să ne scufundăm în adîncurile sufletului, acolo vom găsi poate această lumină, *interior intimo meo*.

Pentru cei ce astăzi nu împărtășesc credința lui Augustin, este totuși important să fie repetate și înțelese demersurile gândirii sale. Învățăm astfel să rezistăm la argumentele celor care spun „Dumnezeu” sau „suflet”, atunci cînd în fapt nu este vorba nici de Dumnezeu, nici de suflet și cînd aceste cuvinte sînt folosite ca și cum ar fi vorba de niște obiecte străine unul de altul — ceea ce le golește de orice semnificație.

În clipa cînd pentru credincios Dumnezeu devine mai lăuntric decât propriul său eu, pretinsul conflict dintre libertăți își pierde orice înțeles: ce vrea Dumnezeu, ce vreau eu... Dimpotrivă, ceea ce vrea Dumnezeu îmi este mai lăuntric decât ceea ce, pe moment, mai credeam că vreau eu.

Dumnezeu știe totul dinainte, spune Augustin. Este ceea ce el numește preștiința divină. Ce înseamnă asta? Dumnezeu e în eternitate; pentru el nu există nici „înainte” nici „după”. Noi însă vorbim despre „preștiința divină”, pentru că sîntem scufundați în timp. Pentru Dumnezeu însă, e vorba de o cunoaștere eternă, prezentă în fiecare moment. Dacă deci eternitatea este pentru Dumnezeu totalitatea timpului cuprinsă, ca să spunem așa, cu o singură privire, cum poate preștiința divină lăsa să subziste libertatea sufletului, fie chiar o libertate limitată?

Răspunsul lui Augustin este *predestinarea* (idee ce avea să fie mai târziu decisivă pentru janseniști și pentru Pascal).

Doctrina predestinării afirmă că fiecare dintre noi este dinainte hărăzit de Dumnezeu iertării sau osîndeii veșnice. Această idee poate pe drept cuvînt să ne indigneze. De aceea trebuie să ne întrebăm care-i este sensul. Trebuie să revenim

la raportul dintre timp și eternitate. Când ne imaginăm că Dumnezeu știe dinainte cum vom acționa în viitor și că sîntem dinainte predestinați iertării sau osîndei, este pentru noi ceva insuportabil. Dacă însă concepem cu adevărat — fără a putea defel să ne și imaginăm — că pentru Dumnezeu timpul e, așa-zicînd, suprimat, luînd chipul eternității, chestiunea ni se înfățișează cu totul altfel. Dacă, de pildă, Dumnezeu își poate aminti de viitor așa cum noi ne amintim de trecut, atunci amintirea sa nu determină dinainte viitorul și nici destinul, de un fel sau altul, al oamenilor. Dumnezeu fiind în eternitate, viitorul e pentru el aidoma trecutului, aidoma prezentului: este în eternitate. Ne aflăm aici în fața unui mister, nu în fața unui nonsens, cum susțin unii. A unui mister de neocolit — chiar în afara gîndirii lui Augustin —, problema timpului și a eternității. Nici o concepție umană, dacă o examinăm îndeaproape, nu este consistentă în privința acestui punct: vine un moment cînd ea se contrazice și se anulează.

Există, așadar, un mister al timpului. Ea ca și cum în spiritul nostru s-ar afla ceva non-temporal, ceva ce refuză timpul. Altfel spus, mirarea exprimată de Augustin (după cum spuneam mai sus) în *Mărturisiri* este pe deplin îndreptățită: efectiv, trecutul nu mai există, viitorul nu există încă, prezentul nu e decît o limită abstractă — nu există timp. Ne vedem constrînși să recurgem la ceva ce transcende timpul, fie și numai pentru ca timpul să ne fie lăsat, fie și numai pentru ca „să poată fi gîndit”. Dar acel ceva la care recurgem și care ne pare indispensabil pentru ca să existe timp pare totodată să nege timpul și să-l anuleze.

Dacă eternitatea există, timpul nu există. Dar nici în ipoteza că eternitatea nu există, timpul nu există.

Avem aici un mister al condiției noastre umane.

Augustin se află în pragul filozofiei creștine. Aparține încă Antichității, este atît de apropiat de gînditorii antici, de Platon, de Plotin. El prezintă totuși anumite trăsături extraordinar de moderne: reflecția sa asupra timpului, această explorare existențială a temporalității așa cum o trăiesc oar-

nii; misterele condiției umane, relația dintre Creator și creatură, dintre timp și eternitate; căutarea obstinată a unei gîndiri clare, singura capabilă să exprime profunzimea și inevitabilitatea misterului, să-l trăiască și să-l facă pe altul s-o trăiască — sînt tot atîtea trăsături moderne.

Aici rezidă, fără îndoială, unul din motivele ce explică faptul că și astăzi Augustin continuă să fie citit și studiat.

Eu nu folosesc frecvent cuvîntul „mister”. Vorbesc mai degrabă despre probleme. Prin cuvîntul „problemă”, desemnez aici un obstacol de care se lovește gîndirea noastră și care nu provine doar dintr-o slăbiciune a minții noastre, ci ține de esența condiției noastre, de situația noastră în lume de ființe gînditoare, și care tocmai din această cauză nu admite nici o soluție definitivă. Trebuie să facem deosebire între întrebare și problemă. Cînd punem o simplă întrebare, putem să-i dăm un răspuns. Dacă punem însă o „întrebare” la care nu putem răspunde decît printr-o nouă „întrebare”, care nu poate decît să lumineze ceea ce ne e cu neputință să cuprindem, atunci vorbim de o „problemă”.

Există, astfel, în orice problemă un mister. Densitatea ei, impactul ei sînt misterioase. Iar „soluțiile” pe care încercăm să i le dăm nu sînt decît raze de lumină proiectate asupra misterului, nu pentru a-l distruge, ci pentru a-i face simțită adîncimea.

Misterul, în filozofie, nu se înlătură. El se adîncește atunci cînd îl luminăm.

Aș vrea, în acest context, să reiau tema augustiniană a predestinării și să o disting de noțiunea de fatalitate, de destin. Fatalitatea are ceva rigid, dinainte fixat, pe cînd predestinarea se referă la o origine divină, prezentă în fiecare moment, și care nu e impersonală. Dumnezeuul lui Augustin este Dumnezeuul viu, inimaginabil, în care el crede și care-i este mai lăuntric decît el însuși. Iată de ce predestinarea nu are rigiditatea unui plan dinainte stabilit. Viața însăși a lui Dumnezeu în eternitate e cea care generează în eternitate această

predestinare — ori mai degrabă ceea ce noi numim așa reintroducând în această idee, fără să vrem, dar potrivit naturii noastre, temporalitatea.

Astfel de remarci seamănă cu niște bîguieli, dar poate că vor izbuti să-l îndemne pe cititor să se cufunde în opera lui Augustin, spre a o înțelege mai bine.

FILOZOFIA MEDIEVALA

Lăsăm acum deoparte mai multe secole; patristica; neoplatonismul; o serie de mari gânditori.

Reluăm, la peste șase sute de ani după Augustin, adică de prin 1100, filozofia medievală.

De ce filozofia medievală poartă numele de scolastică? Cuvîntul vine de la latinescul *schola*, care înseamnă „școală”. Este vorba, prin urmare, de o filozofie de școală. Gîndirea scolastică se dezvoltă în cadrul Bisericii creștine. Ea se supune principiului deja menționat de noi: *Fides quaerens intellectum*: „Credința în căutarea înțelegerii”.

Nu vom prezenta decît cîteva exemple din această căutare — ceea ce nu înseamnă nicidecum că ar fi vorba de o perioadă în care gîndirea era primitivă sau stîngace. De fapt, discutînd despre raporturile dintre credință și înțelegere, scolasticii au elaborat un limbaj filozofic cu concepte de o remarcabilă precizie și profunzime. Prin comparație, mijloacele de expresie ale multor filozofi moderni ne apar rudimentare și simpliste. Ce-i drept, distincțiile subtile ale scolasticilor au dus cîteodată la o virtuozitate artificială și pur verbală: dar mulți dintre termenii creați de ei ar putea încă să dea un plus de claritate și de concizie stilului filozofic contemporan.

*Anselm de Canterbury și
„dovada ontologică”*

Nu vom reține aici din Anselm de Canterbury (1033-1109) decît dovada *ontologică*, numită adesea și *argumentul*

ontologic. Este vorba de a dovedi existența lui Dumnezeu, nu pentru a-i convinge cu ajutorul ei pe necredincioși, ci pentru a întări credința unei comunități de călugări, lămurin-du-î în privința conținutului ei. Această dovadă ontologică este, într-un anumit sens, extrem de simplă. Dumnezeu e perfect; perfecțiunea implică existența. În ce fel? Dacă Dumnezeu ar fi perfect fără a exista, ar fi posibil să concepem o altă ființă, la fel de perfectă ca și el și care, pe deasupra, să aibă existență. Această ființă ar fi atunci mai perfectă decât Dumnezeu. Așadar, perfecțiunea implică existența.

Să formulăm demonstrația în alți termeni: când spunem „Dumnezeu”, avem în vedere conceptul de Dumnezeu. Acest concept rezumă în el toate perfecțiunile, inclusiv existența. Aceasta înseamnă că existența aparține *esenței* sale. În filozofie se cheamă „esență” tot ceea ce constituie sensul unui concept; ceea ce nu poate lipsi unui concept fără ca sensul lui să fie distrus. Într-un cuvânt, este definiția lui.

Esența conceptului de „Dumnezeu” constă în a reuni în sine toate perfecțiunile, inclusiv existența. Și, cum conceptul de Dumnezeu rezumă toate perfecțiunile, urmează cu necesitate că Dumnezeu există. Prin această concluzie, se trece de la analiza *logică* a conceptului de Dumnezeu la afirmația *ontologică* privind existența sa, prezența sa ca ființă. Se trece astfel de la logic la ontologic.

Să stăruim asupra acestui punct, pentru că aici se pune o problemă importantă.

Gândim un triunghi oarecare și spunem: suma celor trei unghiuri ale acestui triunghi este de 180 de grade. Afirmația e adevărată oricare ar fi forma respectivului triunghi, și chiar dacă n-am avea în fața noastră nici un triunghi, desenat sau decupat. Este, așadar, suficient să raționăm asupra conceptului de triunghi pentru a ajunge la anumite consecințe ce se impun logic, bunăoară că suma celor trei unghiuri este egală cu două unghiuri drepte. Logica însă nu impune existența *în fapt* a unui triunghi. În argumentul ontologic este explorat conceptul de Dumnezeu; cum însă în el descoperim ca ele-

ment necesar existența, situația nu mai e aceeași ca la triunghi; când e vorba de conceptul de Dumnezeu, existența e constitutivă perfecțiunii sale. Nu e nici o contradicție în a concepe triunghiul ca obiect logic, dar inexistent; este, în schimb, o contradicție, după Anselm, în a-l gândi pe Dumnezeu ca inexistent, dat fiind că existența face parte din esența sa. Din esența triunghiului face parte faptul că el are trei laturi; nu face parte însă și existența sa. Din definiția lui Dumnezeu însă, face parte existența, și tocmai de aceea, potrivit argumentării lui Anselm, este posibil și necesar — când e vorba de Dumnezeu, și numai în acest caz — să se treacă de la logic la ontologic, de la necesitatea logică la afirmarea existenței.

Un asemenea mod de gândire ne pare la început cu totul străin, greu de interiorizat. Totuși, cu cât ne ocupăm mai mult de filozofie, cu atât vom fi mai convingși de faptul că, în asemenea cazuri, e mai bine să căutăm greșeala sau lipsa în noi decât în opera pe care e vorba s-o înțelegem.

Mai întâi, am putea să ne îndoim că argumentul ontologic constituie propriu-zis o *demonstrație*. Este el constringător? Este capabil să convingă sau măcar să întărească credința unui credincios? Răspunsul poate că e negativ. Dar ne poate ajuta să descoperim sensul și premisele interogației noastre privitoare la existența lui Dumnezeu.

Când punem această întrebare, nu știm precis ce anume întrebăm, pentru că nu știm precis ce vrem să spunem când spunem „Dumnezeu”. Nu știm precis ce vrem să spunem prin „a exista”; „a exista” are sensuri foarte diferite, în funcție de „obiectul” despre care vorbim; un triunghi „există” altfel decât un măr și altfel decât un om; un om „există” altfel decât un măr, și așa mai departe. Ce sens dăm „existenței” când e vorba de Dumnezeu? Căror condiții ne supunem când ne punem întrebarea cu privire la existența sa?

Imitînd cu propria-ne gândire argumentarea din dovada ontologică, „mimînd-o” lăuntric, iată ce descoperim: ori vor-

bim despre existența lui Dumnezeu pentru că vorbim despre *Dumnezeul nostru*, despre Dumnezeu în care credem și căruia-i atribuim plenitudinea divinității sale — ceea ce înseamnă că recunoaștem că el *este* și că existența sa nu poate fi pusă la îndoială; ori înțelegem prin Dumnezeu un *concept* abstract care nu este Dumnezeu, căruia deci existența nu-i aparține în chip esențial, putînd, ca atare, foarte bine să fie negată.

Descoperim astfel un lucru straniu, și anume că este în fond imposibil *de dovedit* existența lui Dumnezeu, pentru că existența sa nu are sens decît din punct de vedere al credinței. Ori crezi în el, ori nu crezi. Punctul de vedere neutru, exterior acestei alternative, care ar permite elaborarea și evaluarea unei dovezi, nu există.

Nu poți pune, așadar, întrebarea privitoare la existența lui Dumnezeu așa cum ai pune aceeași întrebare referitor la alte ființe. Premisele ei sînt diferite. Ori Dumnezeu este *prezent* de la bun început, astfel încît să fie cu adevărat vorba de Dumnezeu; ori nu despre Dumnezeu vorbim, nu pe el îl avem în minte, nu facem decît să pronunțăm cuvîntul „Dumnezeu”, și atunci e posibil să-i punem la îndoială existența ori să o negăm — însă, în acest caz, *despre a cui* existență vorbim?

După cum se vede, dovada ontologică este un revelator: ea ne permite să înțelegem propria noastră situație în problema credinței.

încă o remarcă privitoare la Anselm. El figurează, în istoria filozofiei, printre susținătorii *realismului* împotriva *nominalismului*. Pentru a înțelege mai bine despre ce este vorba, să aruncăm o privire în urmă. Am văzut că Platon afirma realitatea ontologică a Ideilor, pe cînd Aristotel s-a străduit să pună în lumină funcțiile logice ale ideilor generale. Această deosebire dintre Platon și Aristotel cuprinde deja în germen posibilitatea unei *certe a universaliilor*.

Universaliile sînt ideile generale. Stoicii spuneau: văd calul, nu însă și cabalitatea. Ei erau nominaliști. Universa-

liile sînt noțiuni precum „cabalitatea”, care cuprind pe *toți* indivizii dintr-o specie — de exemplu, cabalitatea cuprinde *toți* caii care trăiesc astăzi, care au trăit sau vor trăi, precum și *toți* caii născociți de artiști și de poeți.

Cearta universaliilor i-a împărțit pe gînditorii din Evul Mediu în partizani și adversari ai realității ideilor generale. Miza, care nu e totdeauna sesizată corect, era importantă. La rădăcina acestei dispute se afla însă mai cu seamă o mirare: toate cuvintele de care ne servim, cu excepția numelor proprii, au un sens general; în experiență însă, nu întîlnim decît ființe singulare. Nimic nu corespunde în limbaj acestei singularități, care la drept vorbind nu poate fi rostită. Dar, tot așa, nimic nu corespunde în experiență termenilor generali din limbă. Stranie inadecvare!

Pentru început, câteva date biografice. Toma d'Aquino s-a născut în Italia și prima educație a primit-o la abația de la Monte Cassino. La vârsta de optsprezece ani, a intrat în Ordinul dominicanilor. După ce a fost elev al lui Albert cel Mare la Colonia (Köln), a predat, la rîndul său, la Paris, Orvieto, Viterbo și Roma. A murit în 1274.

Aristotelismul

Am văzut că opera lui Aristotel, după ce aproape că dispăruse din Europa, unde nu mai era cunoscută *decît fizica* sa (*Teoria naturii*), a fost readusă aici de către învățații evrei și arabi, după un ocol prin Nordul Africii și Spania. De atunci a exercitat o influență considerabilă.

Ea reprezintă o culme a culturii antice. Prin tehnica sa intelectuală, ca și prin aparatul conceptual de care dispunea, ea se situa la un nivel de dezvoltare categoric superior celui ce fusese atins de gîndirea creștină de atunci.

În vremea aceea, de filozofie se ocupau mai cu seamă clericii, încît cei ce au studiat opera lui Aristotel erau și ei din rîndul clerului. Studiul operei aristotelice a împărțit spiritele în două tabere. Unii, cuprinși de admirație, voiau cu orice preț să păstreze cît mai mult din doctrina aristotelică, chiar și cu riscul covîrșirii tradiției creștine de către acest aflus de gîndire antică; alții, dimpotrivă, se țineau strîns de tradiția creștină, apărîndu-se pătimaș de orice infiltrație păgînă.

Toma d'Aquino — care pentru Biserica catolică urma să devină Sfîntul Toma, „Doctorul angelic”, recunoscut drept autoritate în ce privește doctrina — s-a găsit în fața acestei sciziuni spirituale. El și-a asumat o sarcină de o profundă semnificație istorică: aceea de a încerca să realizeze o *sinteză* între aristotelism și tradiția creștină.

Vorbind despre Aristotel, i-am menționat pe cei trei cei mai mari constructori de sisteme din istoria filozofiei: în Antichitate Aristotel, în Evul Mediu Toma, în epoca modernă Hegel. Studiarea operei oricăruia dintre ei ar putea constitui o îndeletnicire de-o viață. Noi ne vom limita aici la câteva aspecte. Spuneam că Toma a încercat o sinteză între aristotelism și tradiția creștină. El împrumută înainte de toate de la Aristotel conceperea ierarhizată și continuă a ființelor ce populează lumea. Pentru el, ceea ce se cere lămurit este unitatea lumii create. Pentru Aristotel, după cum am văzut, ca de altfel pentru toți gînditorii antici, lumea n-a fost creată. Ideea unei Creații radicale le e străină.

Din perspectiva creștină însă, lumea e o lume creată. Toma preia, într-un fel, de la Aristotel schema unei ierarhii continue a creaturilor. În schema aristotelică, găseam mai întîi plantele, apoi animalele, după aceea oamenii. Mai există apoi o ierarhie între diversele componente ale omului, ca și între diferitele niveluri ale sufletului. În sfîrșit, totul culminează cu Actul pur, la care omul nu participă decît printr-o parte a intelectului său — prin intelectul activ.

Cum ajustează Toma această schemă la concepțiile creștine? El stabilește următoarea ierarhie: pornind de jos, avem ierarhia formelor, ce sînt mai mult sau mai puțin grevate de materie. Deasupra tuturor acestora, avem ierarhia formelor pure, imateriale, desprinse de orice materie. Iar între aceste două ierarhii de forme, la limită, se află forma care este cea mai înaltă dintre cele materiale și cea mai de jos dintre cele pure, și anume *sufletul* așa cum trăiește în ființa umană.

Sufletul omenesc este cea mai înaltă dintre formele amestecate cu materia, fiind legat de corp (după cum am văzut, Aristotel considera că sufletul este forma corpului). El este însă totodată cea mai de jos dintre formele pure. Deasupra lui se înalță ierarhia formelor pure, fără nici o materie: ierarhia *îngerilor*.

Întîlnim aici un concept cu totul nou, ce nu provine de la Aristotel, dar care dezvoltă, într-un fel, ierarhia continuă preluată de la filozoful antic. Rezultă astfel următorul tablou: jos de tot, formele materiale; sus, formele pure (îngerii); între aceste două, sufletul omenesc, deopotrivă material și pur. Îngerii, la rîndul lor, alcătuiesc o ierarhie. Aceasta nu se stabilește însă ca în cazul formelor materiale, între diferite specii de îngeri. În ierarhia ființelor vii, fiecare specie cuprinde un mare număr de indivizi. În ierarhia îngerilor, dimpotrivă, nu figurează, pe fiecare treaptă, decît un *singur înger*.

Lucrul este de înțeles: după Toma, o specie constă dintr-o multitudine de indivizi tocmai pentru că este o formă *materială*; materia repetă, oarecum greoi, formele. Cînd trecem însă la formele pure, nu mai există repetare. Fiecare treaptă a ierarhiei este unică, încît la fiecare nivel nu există decît un singur înger.

Această dezvoltare poate să ne surprindă. Ea răspunde însă unei nevoi profunde a spiritului uman. Ceea ce e unic, ceea ce nu vedem decît o dată, ceea ce nu se poate repeta este incomparabil mai de preț decît ceea ce se oferă într-un mare număr de exemplare, decît ceea ce poate fi schimbat sau înlocuit.

Ceea ce e unic reprezintă, așa-zicînd, valoarea în stare pură. După Toma, începînd de la nivelul unde nu mai există materie, nu avem decît ființe de fiecare dată unice, subordonate doar ființei supreme, lui Dumnezeu.

Toma pune întrebarea: cum putem noi, în definitiv, *să vorbim despre Dumnezeu?*

Mai întîi, o observație importantă: Toma nu acceptă argumentul ontologic prezentat de Anselm. De ce? Pentru că, spune el, Toma, toată această demonstrație se sprijină pe ideea pe care noi, care nu sîntem decît oameni, o avem despre Dumnezeu. *Noi* concepem un Dumnezeu perfect, a cărui perfecțiune implică existența. Dar aceasta înseamnă că trecem dincolo de ceea ce spiritul uman este realmente capabil să gîndească. Nu s-a dovedit că ar fi legitim să se tragă o concluzie privitoare la existența lui Dumnezeu pornind de la ideea pe care ființele omenești și-o fac despre el. Această idee s-ar putea să fie inadecvată. De aceea, Toma abordează chestiunea cu totul altfel.

Putem remarca, legat de aceasta, un element al gîndirii lui Toma care o înrudește cu cea a lui Aristotel: efortul său de a scoate mereu în evidență *continuitatea*. Simțul tragicului, al sfîșierii, al rupturii îi este străin. Am întîlnit, bunăoară, deja la Augustin funcția paradoxului, a absurdului. Toma, dimpotrivă, încearcă, în măsură cît mai mare cu putință, să facă vizibile continuități ascendente, care să ne conducă la originea ultimă. Astfel, spre deosebire de ceea ce face Anselm în dovada ontologică, el nu preia pur și simplu conceptul de Dumnezeu așa cum se găsește acesta în spiritul omenesc, ci caută să se apropie de un concept adecvat de Dumnezeu suind întregul șir de ființe cunoscute nouă, pînă la punctul-limită suprem la care putem ajunge și unde se află conceptul de Dumnezeu. Este o metodă aristotelică. Iată un exemplu: noi vedem ființe aflate în mișcare; în univers există mișcare. De unde vine ea? Orice mișcare este transmisă de o ființă în mișcare, care este motorul său. Dacă parcurgem întregul lanț de motori (de „mișcători”), sfîrșim prin a concepe în mod necesar un prim motor, care prin derivare mișcă tot restul, dar el însuși nu este mișcat, ci rămîne imobil. Acest *prim motor imobil* este Dumnezeu.

Alt exemplu: să luăm un fenomen oarecare și să-i căutăm cauza. Această cauză este consecința unei alte cauze, care la

rîndul ei este consecința alteia, și așa mai departe. Suind astfel pe firul cauzelor, sfîrșim prin a concepe cu necesitate o cauză ce nu mai este consecința alteia. Această cauză se numește, în filozofie, *cauza primă*; o cauză care ea însăși nu are cauză, nu este cauzată de altceva, ce i-ar fi exterior. În latină i se spune *causa sui*, „cauză de sine”. Ea este Dumnezeu.

Ideea de prim motor și cea de cauză primă sînt foarte apropiate una de alta. Toma nu pleacă de la o idee pe care ar găsi-o gata constituită în mintea oamenilor, așa cum face argumentul ontologic, ci pleacă de la experiență: lucrurile în mișcare, relațiile cauzale. Acesta era și punctul de plecare al lui Aristotel. Pornind de aici, suim pe firul mișcărilor transmise, al cauzelor și efectelor, și astfel sîntem conduși pînă la primul motor, pînă la cauza de sine — fără de care întregul lanț ar fi de neconceput. La acest hotar ultim al continuității, Dumnezeu poate fi oarecum presimțit.

Și încă un exemplu: toate ființele pe care le întîlnim în experiență sînt *contingente*, ceea ce înseamnă că existența lor depinde de ceva diferit de ele însele. Ele ar putea, așadar, tot așa de bine *să nu existe*. Dacă tatăl meu și mama mea nu s-ar fi întîlnit, eu nu aș exista. Eu sînt o ființă contingentă, ce nu-și are necesitatea în ea însăși. Și, atunci, spune Toma, dacă toate ființele sînt contingente, ce le menține în ființă? Din contingentă în contingentă, sîntem conduși inevitabil la un punct de pornire unde se *află ființa necesară*, pe care totul se sprijină. Această necesitate inițială, această ființă necesară care susține ființarea tuturor celor contingente este Dumnezeu.

Vedem astfel cum Toma, de fiecare dată, străbate o continuitate înăuntrul căreia nici un termen nu este suficient, pînă la o idee supremă, unde se apropie de Dumnezeu.

Pe de altă parte, examinînd lumea empirică, Toma crede a descoperi în ea o ordine și o finalitate. Ceea ce se întîmplă în lume pare să aibă un sens. Ceva se împlinește în lume, ea tînde spre ceva. Nu e stăpînită doar de cauzalitate, ci tin-

de, de asemenea, spre un scop. Întrezărim în lume acțiunea lui Dumnezeu și presimțim că el îi este finalitatea.

Toate aceste scheme de gîndire diferă profund de demonstrația din dovada ontologică. În ele este vorba de mișcare, de progres, de ascensiunea pînă la absolut. Nu găsim la Toma vreo discontinuitate radicală între lumea creată și realitatea divină, vreo ruptură tragică între gîndire și limita ei ultimă. Această limită se situează, oarecum, înăuntrul cîmpului accesibil gîndirii și rămîne pentru aceasta din urmă plină de sens.

Totuși, Dumnezeu în calitate de concept-limită transcende toate conceptele umane. Tocmai de aceea, Toma însuși socotea conceptul uman de Dumnezeu ca impropriu de a servi drept fundament gîndirii ontologice.

Și atunci, în ce fel putem vorbi despre Dumnezeu? Cum ne putem apropia de el? Toma a considerat întotdeauna că trebuie să pornești la drum pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu. Care e drumul? Toma recunoaște două: unul este *via negationis*, celălalt *via eminentiae*.

Via negationis: calea negației

Nu putem afirma nimic care să fie adecvat lui Dumnezeu. Limbajul nostru e omenesc, prea omenesc. Putem să spunem însă ce nu este Dumnezeu. De exemplu: putem exclude ideea că Dumnezeu e o ființă condiționată, contingentă, pentru că el — în calitate de ființă necesară — e cel ce susține Ființarea a tot ce este contingent. Noi putem să fim ființe contingente. Dumnezeu însă, nu. Apoi, potrivit celor spuse privitor la ierarhia formelor materiale și a formelor pure, este clar că Dumnezeu nu e un corp. El nu este deci moșul cu barbă despre care astronautul Gagarin spunea că nu l-a întîlnit în spațiu. Dumnezeu nu este nici lipsă, nici absență, și așa mai departe.

Despre Dumnezeu putem spune deci o mulțime de lucruri în *mod negativ*, fără a pretinde să-l reducem la norme ome-

nești. Spunînd despre el ce nu este, îi putem păstra caracterul absolut.

Cealaltă cale: via eminentiae

Pornim de la calitățile ce ne sînt familiare la ființele create și le ridicăm la o asemenea putere încît să depășească închipuirea noastră. Spunem, de pildă, despre un om că e bun; spunem același lucru și despre Dumnezeu. E clar că în cele două cazuri cuvîntul „bun” nu are același sens. Cînd spunem despre un om că e bun, înțelegem prin asta că și-a biruit egoismul. Admitem implicit că el ar fi putut să fie egoist. În privința lui Dumnezeu, problema egoismului nu se pune. Cuvîntul „bun”, cînd îl aplicăm la Dumnezeu, este transpus pe un alt plan, iar sensul i se schimbă. „Bun” desemnează atunci o perfecțiune atît de înaltă, încît acest cuvînt transcende pînă la urmă orice distincție între diversele calități posibile, pierzîndu-și sensul omenesc determinat.

Așadar, după Toma, Dumnezeu se deosebește radical de toate ființele pe care le cunoaștem; și totuși, nu trebuie să renunțăm niciodată să-l cunoaștem pe Dumnezeu cît se poate mai mult și să enunțăm ceea ce credem că știm despre el.

În sensul acesta, Biserica catolică afirmă că harul încorporează rațiunea, nu o contrazice. *Gratia perficit rationem*. Omul trebuie deci să se folosească de rațiunea sa atît cît este posibil, iar, în măsura în care o folosește bine, utilizarea ei este legitimă. El trebuie să știe însă că la sfîrșit, la nivelul cel mai înalt, va avea nevoie de ajutorul credinței, fără ca asta să implice, în ochii lui Toma, vreun fel de *sacrificium intellectus*, de sacrificare a rațiunii.

Analogia

Sacrificium intellectus se produce la un om care renunță să se folosească de rațiune, socotind-o nevolnică sau pro-

fană, spre a se deschide fără rezerve inspirației divine. Despre așa ceva nu este vorba cîtuși de puțin la Toma, pentru că rațiunea umană e un dar al lui Dumnezeu. Harul nu o va contrazice și nu o va dezminți; el va lua doar locul eforturilor rațiunii din punctul în care ele nu vor mai fi de-ajuns.

Aici intervine un concept esențial, cel de *analogie*. Pentru a-i înțelege pe o cale simplă sensul, să considerăm, de pildă, următorii termeni: un măr, un cîine, un om, o demonstrație geometrică, Dumnezeu... Despre un măr se poate spune că e un măr bun; despre un cîine, că e un cîine bun; la fel se poate spune despre un om; și despre o demonstrație; și despre Dumnezeu. Despre fiecare din acești termeni se poate spune că este „bun”. Are cuvîntul „bun” de fiecare dată același sens? Se vede limpede că nu. Cînd mănînc un măr proaspăt, suculent și gustos, care troznește cînd muști din el, voi spune că mărul e bun. Nu am în vedere defel astfel de calități atunci cînd vorbesc de un cîine bun. Cînd vorbesc de un om, am în vedere iarăși altceva, iar cînd vorbesc de Dumnezeu, din nou cu totul altceva.

Cuvîntul „bun” nu are deci același sens la toate nivelurile. Dar este sensul lui, de fiecare dată, total diferit? Nici asta nu-i adevărat: aici nu avem de-a face cu un caz de echivocitate vădită, ca de exemplu atunci cînd folosim cuvîntul „cîine” pentru a desemna un animal și pentru a desemna o constelație.

Termenul „bun” nu este deci, în exemplele de mai înainte, nici univoc, nici echivoc; sensul său, la diferitele niveluri la care e folosit, nu este nici cu totul diferit, dar nici identic. Este *analog*, adică păstrează, prin toate diferențele, ceva constant. Grație acestei doctrine a analogiei — care subliniază încă o dată importanța continuității în gîndirea lui Toma —, avem posibilitatea de a atribui calități lui Dumnezeu. Aceste calități le preluăm de la nivelul omenesc, unde ne sînt familiare. Grație analogiei, le dăm, dincolo de sensul obișnuit, o dimensiune și o semnificație transcendente.

Metoda analogică se înrudește oarecum cu *via eminentiae*. Sub impulsul analogiei, putem înălța calitățile omenești

la nivelul la care ele pot fi atribuite ființei supreme, lui Dumnezeu, astfel încât să ne fie cu putință să-l descriem cu toate că se situează dincolo de orice reprezentare.

Acest mod de gândire, alcătuit din distincții și din continuitate, este caracteristic lui Toma. Gândirea sa se caracterizează astfel deopotrivă prin transparență și cumpănire. Ea este la antipodul oricărei recurgeri la patetic. Lipsită de sfîșiere, de abis și de tragic, această gândire senină se înalță — aidoma artei gotice din secolul său — din distincție în distincție, fără ruptură.

Un asemenea climat, un asemenea stil de gândire contrastează viu cu cele cu care ne-am obișnuit astăzi. Aș mai avea să dau o idee despre forma adoptată de Toma pentru a-și expune gândirea. Lucrarea sa *Summa theologiae* este împărțită pe capitole. La începutul fiecăruia din ele, apare câte o întrebare, pusă sub formă de alternativă: *utrum... an...*, adică „este așa... sau dimpotrivă?” Cititorul știe astfel clar, de la început, ce problemă urmează să fie analizată. De pildă: putem să atribuim calități lui Dumnezeu — ori este pentru noi total indicibil? *Utrum... an...!* Sînt propuse astfel cele două teze posibile. Urmează un paragraf în care Toma își enunță opinia, cît mai clar și mai hotărît cu putință. În paragraful următor, enunță obiecțiile ce au fost sau ar putea fi aduse propriei sale poziții. Prima obiecție, a doua, a treia. Paragraful care urmează începe cu formula *respondeo dicen-dum...*, „răspund la asta, spunînd...” și aici Toma răspunde fiecăreia dintre obiecțiile ce i s-ar putea aduce. În sfîrșit, ultimul paragraf formulează concluzia.

Este o schemă ce ar putea fi socotită școlărească, dar care își are transparența ei. Gândirea, aici, nu se naște din confruntare, ea prezintă calm termenii problemei și-și situează opțiunea printre opțiunile posibile.

În ce privește raportul dintre suflet și corp, Toma rămîne mult mai aproape de Aristotel decît de Platon. Să ne amintim că pentru Platon corpul era o închisoare pentru suflet, acesta

nedevenind cu adevărat el însuși decît atunci cînd sfîrșește prin a se elibera de corp. La Aristotel, dimpotrivă, sufletul era forma corpului. Toma menține strînsă legătura sufletului cu corpul, a formei cu materia. Suflet și corp formează o unitate. Iată de ce „Doctorul angelic” creștin, convins — spre deosebire de Aristotel — de nemurirea sufletului personal, a propovăduit în același timp doctrina învierii corpurilor, iar Biserica catolică l-a urmat.

Astfel, această filozofie reprezintă o sinteză, o nouă elaborare a gândirii aristotelice, inspirată însă în întregime de credința și Revelația creștine.

Pe de altă parte însă, Toma acordă o foarte mare importanță experienței, lucrurilor și faptelor pe care ea ni le înfățișează, precum și raționalității.

Încredere în rațiune și importanță acordată experienței — tot în legătură cu ideea Dumnezeului creator. În chip de creație a lui Dumnezeu, lumea merită să fie respectată și studiată. Ea este demnă de a fi cunoscută, iar noi sîntem capabili s-o cunoaștem pentru că posedăm rațiunea. Așa se face că Toma, prin învățătura sa, a contribuit, fără îndoială, mai mult decît ne închipuim, la înlesnirea dezvoltării ulterioare a spiritului științific — chiar dacă, pe de altă parte, prin dogmatismul său teologic, a blocat anumite desfășurări. Asemenea influențe sînt complexe și imposibil de evaluat.

Pe de altă parte, Toma a contribuit, în epoca sa, la strîngerea legăturilor dintre *Biserică* și *stat*.

În timp ce pentru Augustin statul era o consecință a păcatului originar, pentru Toma, Biserica și statul merg împreună, asemeni rațiunii și harului. Regăsim pretutindeni preocuparea sa pentru unificarea ierarhiei funcțiilor și a ființelor, fără excluziune sau ruptură.

În tradiția occidentală, întîlnim două feluri de spirite: spirite abisale și spirite de ordine. Avem nevoie și de unele, și de altele. Măreția acestei tradiții rezidă, cred, în faptul că a generat gînditori atît de diferiți, care au făcut să se nască neîncetat noi posibilități pentru spirit.

O ultimă chestiune: în ce fel trebuie văzută contribuția teologiei la filozofie? Aș vrea să fac mai întâi o observație, care nu va fi nici pe departe unanim acceptată: chiar și atunci când filozofia își pune întrebări despre natură, despre științe, despre etică sau estetică, ori chiar despre logică, vrînd-nevrînd intervine dimensiunea metafizică. Logica, desigur, poate să-și efectueze operațiile în mod independent cîtă vreme nu face decît să-și desfășoare limbajul. Dar cînd e vorba de interogația filozofică asupra logicii și cînd se pune, de pildă, problema adevărului, este în joc metafizica.

Din punct de vedere istoric, filozofia și teologia apar împletite inextricabil. Există, desigur, în istorie filozofii atee, antiteologice sau ateologice, adică filozofii ce se vor total eliberate de concepții teologice, astfel încît să nu trebuiască nici măcar să le combată. Însă, tot din punct de vedere istoric, nu se poate nega că dezbateră dîntre filozofie și teologie, nevoia delimitării dîntre ele n-au încetat nicicînd. În tradiția noastră europeană, în orice caz, este cu neputință de extras din istoria filozofiei ceea ce e pur teologic.

Cît privește natura gîndirii în fiecare din ele, găsăm, de bună seamă, elemente comune, dar și deosebiri radicale.

Deosebirile sînt următoarele: gîndirea teologică posedă de la pornire o cunoștință prealabilă — cel puțin în tradiția europeană. În punctul de pornire există deja un Text sacru, o Carte, o Revelație, o Instituție, o Biserică, așadar niște autorități sau o autoritate. Ele sînt din capul locului recunoscute ca valabile, ca fiind în principiu mai certe decît tot ceea ce poate avansa gîndirea umană. Cînd teologul se abate de la Revelație, de la Carte, de la Autoritate sau de la Doctrină, el știe numaidecît că s-a înșelat, că trebuie să revizuiască întregul lanț de argumente pentru a descoperi unde a comis eroarea.

Există, așadar, pentru teolog ceva dat în punctul de plecare, precum și un zăvor care oprește interogația. În schimb, în filozofia propriu-zisă, care nu este impregnată de teologie și nici subordonată acesteia, interogația e radicală. Aceasta

înseamnă, că putem continua să punem toate întrebările cîte se ivesc și atîta timp cît se ivesc; nimic nu ne oprește; și că putem să ne punem întrebările cu o asemenea energie, încît să nu ne sinchisim de nimic altceva decît de exigența ca atare a cercetării noastre; încît rezultatele finale ale reflecției noastre se pot întoarce împotriva Autorității, împotriva interpretărilor acesteia, împotriva Cărții.

Drumul filozofiei probabil e fără sfîrșit. Anumiți filozofi au scris atît de mult, încît operele lor pot umple singure o bibliotecă — să ne gîndim, bunăoară, la Hegel. Poate că au scris atîta tocmai pentru că n-au izbutit niciodată să exprime ceea ce voiau cu adevărat să scrie. În centrul unui sistem cum este cel al lui Hegel, rămîne larg deschisă o întrebare. Anumiți gînditori alungă întrebările nerezolvate în afara sistemului. La alții, aceste probleme rămîn în centru, de unde se răspîndesc în întreaga operă. Nu există însă un edificiu încheiat, static, care să încununeze o cercetare filozofică.

Această perioadă, în decursul căreia se pregătește epoca modernă, nu poate fi delimitată cu claritate.

Ea clocotește de idei noi. Instituții, credințe, sisteme de gândire sînt contestate sau suferă transformări profunde. Răsturnarea ideilor, diversitatea lor, atitudinile noi, punerea în discuție a valorilor și a ierarhiei lor, factorii de disoluție și de reconstrucție ne fac să ne gîndim la epoca noastră. Toate interpretările devin posibile, chiar cele mai diverse, cele mai contradictorii. Tendințe opuse se afirmă simultan.

Astfel, epoca e marcată de o voință de *întoarcere la experiență*, în timp ce scolastica făcea apel înainte de toate la texte (ce spune Aristotel? ce spune Scriptura? ce spune Enciclica?), acum se elaborează metode empirice, care permit interogarea directă a naturii.

Pe de altă parte, *rațiunea*, ale cărei demersuri fuseseră pînă atunci limitate de acordul necesar cu dogmele și cu Scriptura, se eliberează total și cucerește dreptul de a imagina. (Astăzi mulți se plîng cum că inteligența copiilor s-ar dezvolta în detrimentul imaginației lor. Dar asta înseamnă neregnoașterea unui adevăr fundamental: inteligența trebuie să fie ea însăși imaginativă, altminteri nu e inteligentă.)

Rațiunea eliberată în timpul Renașterii imaginează așadar: noi scheme de gândire, noi întrebări, noi metode. Ea închipuie ipoteze inedite și elaborează modele noi.

Dar, cum spuneam, această epocă prezintă tendințe contradictorii. Paralel cu întoarcerea la experiența directă și cu eliberarea imaginației raționale, ea revine la izvoarele tradiției. Această *întoarcere la izvoare* pare a fi în contradicție cu cele de mai înainte, și totuși impulsul este analog: este

vorba de a reveni, dincolo de comentarii, glose, interpretări, la *imediatul* izvoarelor autentice, origine. Ceea ce înseamnă *pentru umaniști* întoarcerea la textele Antichității (*Renașterea*), iar, *pentru creștini*, întoarcerea la Biblie și la Sfînta Scriptură (*Reforma*).

În același timp, se afirmă o bucurie nouă, hrănită de natură, de viață, de pămînt, de întreaga lume, așa cum se oferă ea oamenilor. Totodată însă, mai cu seamă în fierberea produsă de Reformă, se construiesc justificări pentru întoarcerea la asceză, la o disciplină protestantă ce se opune indulgenței catolice. Cele două curente — bucuria pămîntească și sobrietatea ascetică — se dezvoltă simultan și se îmbogățesc reciproc.

Am văzut că, în domeniul teoretic, rațiunea imaginativă se eliberează. Iat-o în același timp apucîndu-se să inventeze noi unelte, instrumente și tehnici. E de-ajuns, de exemplu, să ne gîndim la omul zburător al lui Leonardo da Vinci. Se imaginează, iar uneori se și fabrică aparate, mașini și, chiar și atunci cînd oamenii nu se pricep încă să le facă să funcționeze, ele sînt deja locul de întîlnire dintre visul tehnicianului și cercetarea rațională. S-ar putea folosi aici, desigur, *avant la lettre*, un termen din limbajul marxist: se revine la *praxis*. În timp ce în Evul Mediu rare erau domeniile în care se căuta utilizarea practică a cunoștințelor dobîndite rațional, în Renaștere vedem cum cele mai valoroase inteligențe i se consacră cu pasiune.

Așadar, o epocă complexă, multiformă, plină de contradicții, din care răsar personalități puternice, propulsate de o nelimitată sete de cunoaștere; mari umaniști, mari savanți îmbătați de cercetările și descoperirile lor — și, în aceeași vreme, martirii: *Giordano Bruno* este ars pe rug pentru că refuză să-și renege descoperirile astronomice; *Thomas Morus* este decapitat.

Nume celebre abundă în toate domeniile activității umane. E de-ajuns să ne gîndim la *Gutenberg* și la tiparniță, una din descoperirile cele mai bogate în consecințe din istorie.

Sau la aventurierii, la marii exploratori ai continentelor de peste mări cum au fost Cristofor Columb sau Magellan. Ca să nu mai vorbim de artiști, pictori, sculptori, poeți, muzicieni. Un fel de explozie, și toți aceștia au rămas prezenți până astăzi. Se producea atunci o adevărată cotitură istorică, ale cărei efecte s-au propagat în toate domeniile, fiind decisive pentru filozofia ulterioară. Cotitura este marcată de *nașterea științei moderne* și de un interes pentru știință ce n-a încetat de atunci să se amplifice. Știința modernă nu este numai o teorie a naturii; ea înglobează deopotrivă tehnica, grație căreia s-au transformat viața noastră și planeta pe care trăim — unii sînt chiar de părere că ne va transforma și pe noi și — cine știe — poate că ne va distruge. Atunci însă, ea se năștea.

Diferiți autori au conceput în moduri foarte diferite raportul dintre Evul Mediu și această nouă epocă. Unii nu rețin decît contrastele dintre ele, văzînd în cea de a doua doar o reacție la cea dintîi. Alții, dimpotrivă, subliniază continuitățile. Neîndoielnic, sînt prezente ambele aspecte: contraste și continuități.

Sociologul *Lewis Mumford* a pus în evidență un interesant exemplu de continuitate. După el, clopotele mînăstirilor au netezit calea și au pregătit lumea modernă a științei și tehnicii. În acele vremuri, oamenii nu aveau ceasornice, iar călugării care se duceau la lucru pe ogoare îndepărtate aparținătoare de mînăstirile lor nu știau cît este ceasul. Or, în fiecare zi se făceau mai multe slujbe religioase, la care ei trebuiau să asiste. De aceea, pentru a-i aduna, se trăgeau clopotele, în acest fel, clopotele ritmău viața, de dimineată pînă seara, și nu doar pe aceea a călugărilor, ci și pe cea a locuitorilor satelor din jur, toată lumea dobîndind obișnuința de a-și coordona existența pe tot parcursul zilei. La sunetul clopotelor, familiile se apucau în același moment de îndeletniciri analoge.

De impactul unui asemenea mod de viață ne putem da seama astăzi prin contrast, constatînd enormele dificultăți pe

care le întîmpină organizarea muncii industriale în țările în curs de dezvoltare, unde lipsa de coordonare temporală constituie unul din obstacolele esențiale. Cînd într-o societate dată oamenii nu au deprinderea de a se aduna pentru executarea unei sarcini determinate la o oră anume și într-un loc anume, nimic nu mai merge. Nici o industrie nu s-ar fi putut dezvolta dacă populația europeană nu și-ar fi aliniat în prealabil ritmul de viață comun la bătaia clopotelor. O remarcă istorică de acest fel este importantă. Ea pune în lumină complexitatea concretă a condițiilor necesare oricărui nou comportament social și oricărei dezvoltări integrate. Dacă ne referim, în schimb, nu la Evul Mediu, ci la Antichitate, vom constata că, potrivit textelor grecești și latinești, oamenii își dădeau întîlniri într-un răstimp de aproximativ trei ore, de exemplu între șase și nouă.

Să ne întoarcem însă la știința Renașterii. Cotitura hotărîtoare s-a produs în astronomie. *Spațiul a devenit infinit*.

A fost o schimbare fără precedent, pentru filozofie, metafizică, religie; pentru modul în care era percepută lumea și în care individul se percepea pe sine în ea; pentru toate domeniile vieții.

La Aristotel, există un concept deosebit de important, cel de *topos*. El înseamnă „loc”, dar nu într-un sens nedeterminat. *Topos-ul*, la Aristotel, este *locul propriu* al fiecărui lucru în spațiu. După Aristotel, fiecare ființă își are *topos-ul* ei în cadrul întregului, un *topos* exclusiv, ce-i aparține cu drepturi depline. Să ne gîndim, invers, la ceea ce spun adesea deznădăjduiții: „Nu mai am un loc în lume.” Să nu mai ai, poate, decît un loc oarecare, arbitrar, indiferent, substituibil. Să fii indiferent unde. O trăsătură esențială a lumii aristotelice era că pentru fiecare faptură exista în ea un loc determinat. De ce? Pentru că, înainte de Renaștere, spațiul, așa cum și-l reprezentau în general oamenii, era închis și structurat ierarhic. Spațiul însuși era ierarhic articulat, avînd în centru

Pământul. Cel mai în exterior și cel mai sus se afla, de exemplu, după stoici, bolta perfectă a stelelor fixe (o găsim descrisă, de Cicero, în *Visul lui Scipio*).

Bolta stelelor fixe este tărîmul perfecțiunii, sustras stricăciunii, fragilității lucrurilor pămîntești. Cînd se vorbea despre „înalt”, asta însemna „superior”, pentru că spațiul însuși era diferențiat. Iar în acest spațiu ierarhic articulat, fiecare ființă își avea locul ei.

Ce se întîmplă în Renaștere? Spațiul geometric, spațiul lui Euclid devine spațiul universului — sau, exprimîndu-ne altfel: spațiul universului devine cel al geometriei, adică un „mediu” vid, omogen și infinit, nediferențiat, lipsit de vreun centru privilegiat, identic în fiecare din punctele sale. În spațiul real, ierarhiile se șterg: sus, jos, sferele cerești, stelele fixe nemuritoare, toate acestea se dizolvă în omogenitatea infinită. Lumea însăși devine infinită și omogenă, nemai-conținînd *topoi*, *locuri* proprii unei ființe sau alteia. Toate locurile sînt echivalente. Nimeni nu-și mai are locul său.

Mai mult decît atît: universul însuși își pierde *ordinea sa* calificată și ierarhică, nu mai este *cosmosul* grecilor. El rămîne un univers unde se mai pot descoperi regularități, dar unde nu mai există nici o ierarhie a valorilor, nici o ordine care să conțină un sens. Gîndirea științifică se detașează de ideea unei ordini a lumii sprijinită pe valori.

Desigur, noțiunea de valoare, de perfecțiune — universul perfect creat de Dumnezeu —, armonia pitagorică — ideea unui sens, a unei cauze finale universale —, toate acestea n-au dispărut dintr-o dată, și încă și astăzi mai dănuie cîte ceva din ele. Imaginea însă a pălit.

Revoluția care s-a produs în gîndirea Renașterii i-a inspirat istoricului științelor Alexandre Koyré titlul unui minunat opuscul: *De la lumea închisă la universul infinit*. Era vorba cu adevărat de o revoluție. Contemporanii, de altfel, au reacționat la ea în moduri extrem de diferite. De exemplu, pe *Kepler* îl înspăimînta acest univers ce nu se putea închide într-un „tot”, univers geometric și infinit. Presimțea în el o

amenințare de disoluție pentru orice reprezentare de ordine, pentru orice formă, pentru orice *loc* propriu-zis; presimțea că în el nici omenirea, nici individul nu-și vor mai avea locul lor. Toată viața sa, marele Kepler a refuzat să cedeze în fața noii viziuni. *Giordano Bruno*, dimpotrivă, a fost cuprins de entuziasm. În sfîrșit, spunea el, o lume demnă de Dumnezeu. Numai o lume infinită, compusă dintr-un număr infinit de sisteme solare și de constelații, putea fi demnă de infinitatea divină.

Aceste două exemple arată pregnant că o revoluționare a imaginii ce o avem despre lume nu se produce numai la nivelul gîndirii științifice, ci și la cel al afectivității, al credinței și al metafizicii. Unul, după cum am văzut, reacționează cu oroare și teamă, altul cu entuziasm și fervoare.

Faptul că, dincolo de cercul oamenilor de știință, marile spirite novatoare din acea epocă s-au izbit de un refuz indignat și violent nu este defel surprinzător. Reacția oamenilor a fost cu atît mai irațională și mai pasională, cu cît se simțeau amenințați în ceea ce dădea vieții lor sens și siguranță. Nu e surprinzător că au existat martiri. Cînd medităm asupra acestei epoci și cînd studiem cît de cît procesele intentate de autoritatea religioasă care sfîrșea prin a-i condamna pe savanți, ne putem întreba în ce măsură însăși această autoritate știa în numele a ce condamna și dacă întrevedea pînă unde avea să ducă drumul pe care știința urma să se angajeze de acum.

Pînă nu demult era la modă ca evenimentele din această epocă să fie privite foarte de sus: se socotea că a fost vorba pur și simplu de o înfruntare între obscurantismul medieval și luminile științei. Toate păcatele erau de o parte, iar toate meritele, de cealaltă. Iar noi, moderni și luminați, sîntem mai presus de toate acestea și putem să le judecăm. De cînd însă evenimentele petrecute în anii din urmă ne silesc să ne punem întrebări privitor la ce anume vrem să obținem prin știința noastră și, mai mult chiar, privitor la ceea ce ea ar putea să facă pînă la urmă din noi, asupra epocii despre care

vorbim se proiectează o altă lumină. Aici se află, fără îndoială, una din rațiunile pentru care ea este studiată tot mai stăruitor. Pe bună dreptate, Renașterea frământă spiritele de astăzi: prin ea căutăm să ne înțelegem pe noi înșine.

Nicolaus Cusanus (1401-1464)

Există un filozof pe care-l putem privi ca formînd cumpăna dintre Evul Mediu și Renaștere: e Nicolaus Cusanus. El a fost ultimul mare gînditor medieval. Și totuși, a fost considerat de către Bruno, de către Kepler și, mai tîrziu, chiar de către Descartes drept cel căruia îi revine meritul sau vina — în funcție de judecata pe care o emitem în această chestiune — de a fi afirmat că *universul este infinit*.

Cum a dobîndit el această convingere? Încă din secolul al XIII-lea, recurgîndu-se la o metaforă, Dumnezeu fusese descris ca fiind o sferă ce-și are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri. Această definiție îi recunoaște lui Dumnezeu ubicuitatea și-l prezintă ca lipsit de orice spațialitate.

Nicolaus din Cusa va transpune această descriere a lui Dumnezeu, pentru a o aplica la univers. După el, universul își are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, pentru că Dumnezeu îi este centrul și periferia, iar el este pretutindeni și nicăieri. Această formulare remarcabilă arată că reprezentarea rațională a universului infinit n-a fost la început o descoperire a științei, ci a izvorit dintr-o nevoie religioasă: s-a născut dintr-o idee despre Dumnezeu sau mai degrabă din eșecul oricărei idei de Dumnezeu, eșec proiectat apoi asupra universului. Asta se petrecea la începutul Renașterii.

Efectele acestei idei a universului infinit depășesc orice previziune. Consecințele psihologice și spirituale ale „revoluției copernicane”, descoperirea faptului că Pămîntul e cel ce se rotește în jurul Soarelui, astfel încît omul nu se mai poate simți în centrul lumii — toate acestea răsturnau convingerea că Dumnezeu a creat întreaga lume pentru om.

După secole de reprezentare geocentrică, această idee fundamentală s-a pomenit și ea aruncată peste bord.

Îi lăsăm la o parte pe ceilalți mari gînditori ai Renașterii. Menționăm doar în treacăt *procesul lui Galilei*. Nu vom vorbi despre Newton, nici chiar despre *Pascal*. Ajungem astfel la primii filozofi moderni: *Descartes, Spinoza, Leibniz*.

Descartes a învățat la Colegiul iezuit din La Flèche. Este remarcabil să constatăm, în legătură cu aceasta, câte spirite independente, ce au contribuit la modificarea cursului istoriei și au marcat debutul unor noi epoci, au fost formate în școlile tradiționale ale iezuiților. Voltaire, de exemplu, a primit și el acest tip de educație. Nu că iezuiții și-ar fi îndemnat elevii spre activități revoluționare; departe de asta; dar au căutat în mod vădit să dezvolte în ei o capacitate de reflecție viguroasă și independentă, care sfinșea prin a avea efecte neașteptate.

În 1637, Descartes publică *Discurs asupra metodei*, una din cele mai cunoscute lucrări din istoria filozofiei, redactat nu în latinește, cum se obișnuia, ci în franceză, așadar în limba vorbită de popor și sub o formă cât mai concentrată cu putință. Descartes expune în *Discurs*, într-un limbaj clar și accesibil tuturor, fără nici un jargon tradițional sau modern, cu desăvârșită simplitate, esențialul unei noi metode.

Această scriere marchează începutul gândirii moderne.

Pentru Descartes, modelul ideal către care gândirea trebuie să năzuiască este *modelul matematic*.

Această admirație față de gândirea matematică o regăsim constant la filozofi, începând cu Pitagora. Ceea ce stârnea admirația lor, amestecată adesea cu invidia, era claritatea, transparența desăvârșită a raționamentului și *evidența constrângătoare*, apodicticitatea, ce rezultau de aici.

În epoca noastră însă, numeroși gânditori privesc cu o anumită condescendență raționalismul unui Descartes. Mîndri de cunoștințele noastre psihologice, de psihanaliza noastră, de conștiința pe care am dobîndit-o despre ambiguitate,

complexitate, despre întrepătrunderea dintre spirit și corp, dintre individual și social, dintre natural și istoric etc., ne vedem lesne ispitiți să judecăm simplist clara gândire clasică a secolului al XVII-lea.

Aș vrea, dimpotrivă, să recunosc aici că *noi* nu prea mai sîntem capabili astăzi să reținem în profunzime experiența intelectuală pe care evidența matematică o reprezenta pentru gânditorii din acea epocă. Ei admirau matematica tocmai pentru că aceasta le procura *experiența evidenței*, iar simțul pentru evidență era la ei viu, pe cînd în noi s-a tocit. Învățăm la școală să demonstrăm că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte. O dată ce ne-am însușit-o, demonstrația rămîne inertă în caiet sau în carte. Nu-i trăim evidența, sau prea puțin. Nu o integrăm experienței noastre.

Demonstrația matematică se efectuează pas cu pas. La un moment dat, o avem întreagă în fața noastră, îi vedem coerența, într-o transparență fără cusur. În ea nu e nimic ascuns. Lucrurile pe care ni le înfățișează experiența sensibilă sînt cu totul altfel. Iată, de exemplu, un creion: vedem numai decît că e un creion, și nimic mai mult. Creionul are însă o densitate, pe care nu o vedem. Are un mister pe care nu-l deslușim. Are *ființă*, o ființă a sa. Pentru sine însuși, el, de bună seamă, nu e un creion. El este întotdeauna mai mult decît ceea ce vedem și știm noi despre el; este opac. Iată de ce oamenii din vremea lui Descartes se bucurau că în matematică n-aveau de-a face decît cu raporturi total transparente pentru intelect. De unde posibilitatea de a avea *certitudine* — nu cvasicertitudine, ci o certitudine fără rezerve. Să reamintim aici distincția platoniciană dintre opinie și știință.

Opinia era aproximativul; cunoștința științifică era certitudinea integrală, fără nici o umbră ori îndoială. Aceasta e claritatea pe care o găsim la Descartes. Pentru el, ca și pentru alți gânditori din vremea sa, această claritate a evidenței făcea parte din claritatea divină. Prin ea se apropiau de divin. Descartes se minuna de claritatea gândirii și de certitudinea

ce decurge din ea. Se poate vorbi, în ce-l privește, de o iubire, de o pasiune pentru certitudine.

El se decide, așadar, să pornească în căutarea *certitudinii*, să nu se mai mulțumească în nici un domeniu cu aproximația. Cum Olanda era pe atunci țara cea mai liberă din Europa, s-a dus acolo. Era convins că pentru o întreprindere spirituală atât de îndrăzneță trebuie să se bucure de o maximă siguranță materială. Își va supune absolut tot ce a crezut pînă atunci că știe unui examen critic atât de sever, încît tot ce se preta la o cît de mică îndoială va fi dat la o parte. N-avea să socotească adevărat decît ceea ce nu lasă nici cel mai mic loc pentru îndoială.

Dar pînă atunci ce crezuse a ști? Descartes meditează: am avut numeroase experiențe, am citit mult, am întîlnit o seamă de oameni celebri și am beneficiat de învățătura lor; am călătorit mult. Pînă la urmă, ce-am aflat? Extraordinara diversitate a opiniilor și a concepțiilor. Cărțile nu sînt de acord unele cu altele; ca de altfel nici oamenii, popoarele. Atunci cum pot fi sigur că există ceva adevărat? Cum pot dobîndi o certitudine aidoma celei din matematică?

În acest scop, Descartes se hotărăște să se interogheze pe sine și să exercite de acum față de orice pretenție de cunoaștere ceea ce s-a numit *îndoiala metodică*. Denumirea se explică prin aceea că aici nu este vorba nicidecum de îndoiala plină de neliniște ce poate cuprinde un suflet fără voia lui. Descartes se îndoiește pentru că vrea să se îndoiască. Este o hotărîre a sa, o metodă liber aleasă. O îndoială voită, practică, deliberat în vederea unui rezultat urmărit. Îndoiala trebuie să-i permită aflarea certitudinii. Sîntem, așadar, foarte departe de orice fel de scepticism. Pentru a ști ceva în mod sigur, trebuie să trecem prin îndoială. Se mai folosește în această privință și expresia *îndoială hiperbolică*, pentru că ea cuprinde totul și nu cunoaște nici o limită. Descartes va exercita o îndoială totală pînă cînd nu va da peste ceva de care să-i fie absolut imposibil să se îndoiască.

Aplicarea acestei îndoieli metodice Descartes o începe de la periferia spre centrul a ceea ce crezuse pînă atunci că știe,

urmînd un fel de spirală ce se înfășoară în jurul lui însuși ca subiect gînditor. El se îndoiește mai întîi de ceea ce a învățat din cărți sau prin preluare de la alții; se îndoiește apoi de propriile sale experiențe sensibile. Poate că aceste experiențe sînt aidoma celor din vise, astfel că nu facem decît să ne înșelăm întruna. Se îndoiește de tot; nu există nimic cert. Avusese, de altfel, în vedere din capul locului posibilitatea ca îndoiala metodică să nu-l conducă la nici o certitudine; în care caz, ar avea totuși cel puțin *una* — aceea de a nu putea ști nimic cu certitudine. Se pregătise pentru această eventualitate.

Certitudinea la care ajunge nu este totuși asta. Există ceva ce poate să rostească fiind sigur că nu se înșală, și anume: „mă îndoiesc”. Nu se poate îndoii că există un „eu” care se îndoiește. Și aici intervine celebra formulă a lui Descartes: „Mă îndoiesc, gîndesc, exist.” Cine se îndoiește gîndește. Iar cine gîndește există. De unde: „Gîndesc, deci exist.” *Cogito ergo sum*.

Acest „deci” (*ergo*) nu semnifică aici o deducție. Gîndirea nu e dedusă din îndoială, iar existența nu e dedusă din gîndire. Este vorba de o intuiție, de o evidență imediată, punctuală a minții. În momentul cînd spiritul își dă seama că „se îndoiește”, el își dă seama că „gîndește” și că „există”.

După toate ravagiile produse de îndoiala hiperbolică, ne aflăm în fața unei singure certitudini: subiectul gînditor are certitudinea de sine. Acest element este de mare importanță. Am văzut, chiar la începutul cărții de față, cum filozofia se naște din interogația privitoare la ființă, la ceea ce persistă în lumea schimbătoare. În pragul epocii moderne însă, aflăm această certitudine solitară, care la început se lipsește de lume spre a o împresura: certitudinea subiectului gînditor și numai a lui, sesizată printr-o experiență impermeabilă la îndoială.

Acesta este, în istoria filozofiei, un moment fără seamăn. Sîntem liberi să criticăm oricare parte a filozofiei lui Descartes — chiar și formula „Gîndesc, deci exist” a fost contes-

tată —, dar nu i se poate nega lui Descartes locul pe care și l-a câștigat prin afirmarea solitară a subiectului cugetător.

Este însă ceva steril în această primă certitudine carteziană: gîndesc, deci exist. Se poate spune că ea nu conduce la nimic altceva decît la ea însăși. Dacă nu există decît subiectul, cum să dobîndești vreo altă cunoștință? Te poți oare mărgini să afirmi subiectul care gîndește? Desigur că nu — iar Descartes a resimțit cu siguranță dificultatea de a nu se lăsa astfel blocat. Atunci se produce, în demersul său, un fel de întrerupere.

El încearcă să statornicească o metodă, *reguli teoretice* pentru buna îndrumare a gîndirii. A nu lua niciodată ca punct de pornire altceva decît o evidență certă. A analiza fiecare din termenii gîndirii pînă la elementele cele mai simple. A dispune aceste elemente simple într-o ordine de complexitate crescătoare, pentru ca termenii complecși să fie înțeleși cu claritate. În sfîrșit, a ne asigura că seria în întregul ei nu cuprinde nici o lacună și că ordinea ei este clară și completă. Numai în aceste condiții se poate vorbi de o veritabilă cunoaștere.

Pe de altă parte, Descartes își dă seama de faptul că cercetările sale vor dura mult, iar în acest răstimp viața practică nu va sta să aștepte. De aceea, el elaborează o *morală provizorie* după care să se călăuzească în timpul cît va dura căutarea teoretică a certitudinii.

Există un contrast puternic între atitudinea sa teoretică și atitudinea sa practică. În chiar momentul cînd își pune sub semnul întrebării, cu o temeritate radicală, întreaga cunoaștere, întreaga reprezentare despre univers, el elaborează o morală prudentă și convențională, spre a evita ca în cursul cercetării sale teoretice să fie stînjenit de dificultăți de ordin practic.

Nefiind încă sigur de nimic în afară de existența subiectului care se îndoiește, el nu dispunea de nici un fundament care să-i permită să elaboreze o morală personală. Drept care a socotit că nu-i rămînea altceva de făcut decît să adopte

provizoriu în conduită linia de mijloc, adică să se conformeze cerințelor societății, să acționeze în așa fel încît să nu provoace în jurul său nici o tulburare. De acest calm avea nevoie pentru cercetarea sa filozofică. Ar fi nedrept ca morala provizorie a lui Descartes să fie luată drept temei pentru a face din el un conformist. Conduita pe care el o adopta era mai degrabă una din condițiile menite să-i permită punerea acelor întrebări radicale care au inaugurat epoca modernă.

Pentru a rămîne pe terenul certitudinii, trebuia să elaboreze concepte și raționamente care să nu îngăduie nici o eroare. A formulat, de aceea, exigența conceptelor *clare și distincte*. Aș vrea să insist asupra acestui punct, pentru că trăim într-o epocă în care mulți se servesc cu predilecție de concepte confuze, umflate și ambigue. Un concept este *clar* atunci cînd e perfect definit, adică net delimitat față de alte concepte. Iar *distinct* este un concept atunci cînd comprehensiunea sa se înfățișează minții cu o desăvîrșită transparență. Claritatea păstrează, pentru a spune așa, conturul conceptului; iar distincția, ceea ce se află înăuntrul acestui contur. De concepte clare și distincte avem nevoie pentru a putea gîndi conform adevărului.

Să revenim acum la prima certitudine, dobîndită grație îndoielii metodice: gîndesc, deci exist. Cum putem să continuăm, să mergem mai departe? Descartes și-a dat limpede seama că nu se poate înainta de la certitudinea subiectului care gîndește la cea a existenței lumii exterioare. Nu există o astfel de trecere. A găsit, în schimb, o cale care să-l conducă de la existența subiectului gînditor la existența lui Dumnezeu. El constată că posedă în el însuși ideea de Dumnezeu, adică ideea unei ființe absolut perfecte. El însă e un subiect care se îndoiește, care cuprinde așadar în natura sa imperfecțiunea îndoielii. Fiind el însuși imperfect, nu poate fi el însuși sursa ideii unei ființe absolut perfecte. Reprezentarea unei ființe perfecte nu-și poate avea originea decît într-o ființă cel puțin la fel de perfectă ca acea reprezentare însăși, așadar în Dumnezeu.

Ne aflăm aici în fața unei noi versiuni a argumentului ontologic, versiune care, de astă dată, pune în joc finitudinea subiectului gânditor. Punctul de plecare nu mai este conceptul de Dumnezeu, ci reprezentarea pe care acest subiect gânditor și-o poate face despre ființa perfectă, reprezentare ce nu poate proveni de la subiectul imperfect și trebuie deci să-și aibă originea în însăși ființa perfectă, în Dumnezeu. Cum, după Descartes, ideea de perfecțiune nu poate proveni decât de la o ființă mai perfectă decât „eu”-l și mai perfectă decât însăși această idee, rezultă că prezența ideii de Dumnezeu în subiectul care gîndește implică deja o lucrare, o prezență a lui Dumnezeu.

Comparînd această nouă versiune a argumentului ontologic cu cea veche, a lui Anselm, vedem prin ce se deosebește ea de aceasta, ceea ce ne dă posibilitatea să înțelegem elementul cu adevărat nou care se ivește în zorii epocii moderne. Factorul decisiv aici nu mai este analiza logică a conceptului, ci sursa conceptului înăuntrul subiectului gânditor, evidența care-i dă substanță și care vădește o contribuție divină. Este confirmată astfel existența lui Dumnezeu, și Descartes nu poate să o mai pună la îndoială.

Urmărim aici o mișcare a gândirii foarte caracteristică pentru Descartes. El se decisese, după cum am văzut, să se îndoiască de tot. Iar spre a izbuti mai bine, spre a-și radicaliza îndoiala, recursese chiar la ipoteza unui geniu rău, capabil să ne înșele printr-o falsă evidență. De ce acum nu-l mai frămîntă defel o astfel de posibilitate?

Să revenim puțin în urmă: Descartes formulase la început cerința ideilor clare și distincte, singurele capabile să-i ofere o șansă de a ajunge la adevăr. Or, acum, cînd existența lui Dumnezeu a fost dovedită, încrederea pe care o pusese în ideile clare și distincte este confirmată: dacă Dumnezeu există și dacă este perfect, perfecțiunea sa implică *veracitatea* sa; iar dacă Dumnezeu se caracterizează prin veracitate, atunci dispare posibilitatea de a mai concepe un geniu răuvoitor care să fie mai puternic decât Dumnezeu și care

să-l poată astfel înșela pe omul care gîndește folosind idei clare și distincte. Încît dacă mă străduiesc să nu recurg decât la idei clare și distincte și dacă, pornind de la ele, ceva mi se înfățișează ca fiind adevărat, atunci însăși veracitatea divină devine garantul adevărului celor gîndite de mine.

După cum se vede, demersul intelectual este aici circular: existența lui Dumnezeu este demonstrată grație ideilor clare și distincte, iar Dumnezeu e cel ce garantează adevărul acestor idei. Este vorba însă de un cerc metodologic, și nu de un simplu cerc vicios.

Demersul circular nu este aici logic, ci existențial: ne-am aventurat dincolo de puterea normală a logicii și ceea ce am găsit confirmă validitatea riscului la care ne-am expus.

Veracitatea divină garantează validitatea ideilor clare și distincte. Evidența are de aceea pentru Descartes un caracter cvasireligios.

La mulți gânditori contemporani, observăm tendința de a considera raționalismul lui Descartes ca pe o atitudine depășită și sumară, pentru că nu ține seama de datele psihologice, de obscuritățile și ambiguitățile inerente condițiilor noastre de gîndire. Asta se datorează faptului că aceste spirite critice nu iau în considerare caracterul *trăit* al raționalului la Descartes, accentul său religios și legătura sa cu Dumnezeu.

Dar dacă Dumnezeu este garantul gîndirii noastre, cum se explică faptul că deseori ne înșelăm? Descartes pune problema erorii. El explică eroarea prin disproporția ce există în spiritul nostru între voință și intelect, așadar între capacitatea noastră de *a voi* și capacitatea noastră de *a cunoaște*. Voința noastră e infinită, ea fiind cea prin care ne asemănăm cel mai mult cu Dumnezeu. Intelectul nostru, în schimb, este limitat. Atunci cînd voința îl împinge să depășească limitele ce-i sînt proprii, omul cade în eroare. Cauza erorii nu rezidă, așadar, nici în caracterul infinit al voinței, nici în caracterul limitat al intelectului, ci în faptul că omul, din pricina celei dintîi, se aventurează dincolo de hotarele celui de-al doilea.

După Descartes, Dumnezeu e deopotrivă etern, imuabil și liber. Cum să înțelegem acest lucru? Când spunem „liber”, ne gândim la o acțiune sau la o hotărâre în timp. Este evident că întrunirea celor trei calități în Dumnezeu rămâne pentru noi dincolo de orice reprezentare. Descartes o știe, de bună seamă. Ceea ce vrea el să semnifice astfel este că în eternitate libertatea lui Dumnezeu este atât de mare, încât, dacă ar vrea, ar putea să schimbe raporturile matematice, de pildă, pe cele din geometrie. O asemenea afirmație echivalează cu a susține primatul voinței, nu numai la om, ci și în Dumnezeu. Primatul deciziei, al rezoluției. După cum în noi voința este cea care primează, tot așa în Dumnezeu decretul divin anticipează tot restul. Dumnezeu e deci liber. Trebuie însă bine înțeles că nu e vorba de indiferent ce libertate, ci de cea a lui Dumnezeu.

În epoca de care ne ocupăm, filozofii credincioși își interziceau cu severitate să-i atribuie lui Dumnezeu trăsături antropomorfe de vreun fel. Pe Dumnezeu nu trebuie să ți-l reprezinti după modelul omului. Iată de ce Descartes afirmă că libertatea lui Dumnezeu este o libertate de indiferență. În ce sens? În sensul că Dumnezeu nu este deloc aservit unor rezultate pe care își propune să le obțină. În Dumnezeu nu există loc pentru îndoială, el nu tinde spre ceva. Avem aici un gând foarte adânc: nu există finalitate, năzuință, decât acolo unde există o lipsă. Nu poate deci exista finalitate la o ființă perfectă și eternă. În ea nu există nici o sforțare spre un scop și, ca atare, nici un motiv, în sens uman, de a acționa într-un anume fel sau într-altul, de a stabili un anume raport mai degrabă decât un altul. Iată de ce, privitor la Dumnezeu, Descartes vorbește de o libertate de indiferență.

În legătură cu această temă, el se folosește de anumite formule care ne surprind cât timp n-am făcut efortul necesar pentru a le înțelege. Libertatea de indiferență este proprie lui Dumnezeu. În schimb, pentru noi, oamenii, ea reprezintă nivelul cel mai de jos al libertății, cel la care nu avem de ales decât între două posibilități echivalente. Pentru noi, care sîn-

tem făpturi alcătuite din lipsă și din finalitate, o asemenea libertate n-ar avea nici un sens. Indiferența sau arbitrarul sînt tocmai ceea ce pentru noi nu înseamnă libertate. Astfel, între libertatea divină și libertatea umană există un contrast radical.

Arătam mai sus că, pornind de la certitudinea subiectului gânditor (*cogito ergo sum*), Descartes n-a putut să se asigure în mod direct de existența lumii exterioare. A trebuit mai întâi să se asigure de existența lui Dumnezeu, apoi, grație verității divine, de validitatea ideilor clare și distincte, pentru a regăsi apoi experiența lucrurilor. Or, lumea externă se impune în atâtea moduri simțurilor și gândirii noastre, și avem despre ea reprezentări atât de clare și de distincte, încât, dacă admitem veracitatea divină, putem considera că această lume exterior este reală.

Descartes își pune și el întrebarea cu privire la ce anume persistă în cadrul schimbării. El ține în mână o bucată de ceară, care este dură, albă, rece, inodoră și are o formă bine determinată. O apropiere de foc, o încălzește. Bucata de ceară se moaie, devine maleabilă, își schimbă culoarea, capătă un miros. Spre deosebire de vechii gânditori din Milet, Descartes se întreabă ce anume persistă nu în ansamblul universului, ci în această bucată de ceară. Toate calitățile se schimbă; ceea ce rămâne este conceptul: avem de-a face tot cu ceară.

Și pentru această idee a sa Descartes a fost numit raționalist. Tot ceea ce formează lumea externă este considerat de el a fi, prin esența sa, de natură conceptuală, geometrică. Calitățile sensibile nu constituie esența lucrurilor. Esența lor este *întinderea*. Întinderea nu e totuna cu vidul. Ea este „ceva”. Dovadă e că întinderea există acolo unde există corpuri, iar unde nu există corpuri nu există nici întindere. La Descartes întâlnim deopotrivă o realizare fizică a întinderii și o geometrizare a realității fizice. După el, nu există nici vid, nici atomi, există numai întinderea reală a corpurilor, și de aceea fizica sa este matematică.

Lumea realității întinse, lumea exterioară, este tărîmul pasivității: în întindere nu găsim decît *mișcare transmisă din exterior*, niciodată o mișcare spontană. Un corp în mișcare împinge un altul, și așa mai departe.

Filozofia lui Descartes este hotărît *dualistă*: tot ce există se reduce la *două realități* fundamentale, ireductibile una la alta: *întinderea* și *gîndirea*, *res extensa* și *res cogitans*. Gîndirea este activă și se pune singură, spontan, în mișcare. Întinderea e pasivă, aici orice mișcare se transmite din afară.

Descartes derivă de aici două cerințe.

Prima cerință: tot ceea ce e întins, *natura*, trebuie să fie explicat numai prin relații *exterioare*, prin teorii *mecaniste*, niciodată prin mișcări sau schimbări spontane, prin mai mult sau mai puțin magice „forțe” sau „proprietăți” interioare. Cerința rămîne valabilă chiar cînd este vorba de corpuri vii. Iată de ce găsim la Descartes faimoasa teorie a *animalului-mașină*. Corpul animalelor este întins, așadar pasiv în esența sa și supus legilor mecanice ale mișcării. Corpul omenesc este și el de natură mecanică, și de aceea Descartes, consi-derînd că pasiunile țin de corp, a vrut să le explice prin mișcări ale „spiritelor animale”, adică ale diverselor „umori” (lichide) prezente în interiorul corpului.

Biologia sa nu este deci în fapt decît o parte a fizicii sale. În *epoca sa*, Descartes a făcut în mod cert un imens serviciu științei moderne, impunîndu-i *cerința de a nu admite decît explicații mecaniste*, clare și verificabile. El a respins astfel multe din pretensele explicații medievale ce blocau încă drumul unei cercetări veritabile făcînd apel la misterioase „calități oculte”, interioare lucrurilor, ca de exemplu la o *vis lumi-nosa* suficientă pentru a explica fenomenele luminoase etc.

A doua cerință: ea privește *res cogitans*, *gîndirea*. Ceea ce e spirit, ceea ce vine de la gîndire este, în ochii săi, *pură inferioritate* și *pură activitate*. Nici voința, nici intelectul nu sînt vreodată mișcate din exterior. Nimic nu i-ar fi mai străin lui Descartes decît tendința actuală de explicare cvasiexhaus-

tivă deopotrivă a faptelor eroice, a operelor intelectuale ca și a crimelor prin influențe exterioare, excluzînd pînă la urmă orice merit sau responsabilitate. La Descartes, gîndirea și voința își revendică interioritatea lor radicală și spontaneitatea lor integrală. Simetric mecanismului întinderii, este afirmat aici voluntarismul spiritului.

Un asemenea dualism ridică o problemă dificilă. Descartes însuși își dădea bine seama că n-avea cum s-o ocolească. La urma urmei, atunci cînd *voia* să ridice mîna, aceasta se ridica în *întindere*, în *res extensa*. Cînd simțea o durere undeva în corp, o simțea și în spirit. Descartes nu a rezolvat problema legăturii dintre suflet și corp. El a încercat s-o rezolve recurgînd la faimoasa *glandă pineală*, situată la baza creierului mic, pentru a stabili legătura dintre cele două. Dar asta nu explică nimic. Întrebarea nu e: unde se stabilește legătura? ci: cum pot să acționeze una asupra alteia două substanțe ce-și sînt radical străine? Dubla cerință — a explicației mecaniste pentru „substanța întinsă” și a responsabilității absolute pentru „substanța gînditoare”, era pentru Descartes atît de importantă, încît i-a sacrificat coerența sistemului său.

Pe de altă parte, acest sistem salvgardează posibilitatea unui suflet nemuritor. Corpul aparține întinderii și se dizolvă în ea. Sufletul, ca pură interioritate a gîndirii, nu se destramă o dată cu corpul.

Care va fi atitudinea morală a unui om ce se inspiră din filozofia carteziană? Va fi foarte apropiată de cea a stoicilor. Este vorba înainte de toate de înțelegerea ordinii instituite de Providență. O dată ce a înțeles necesitatea statornicită de Dumnezeu, omul descoperă în sine calmul de care are nevoie pentru a putea judeca bine. Este, așadar, suficient ca omul să *vadă clar, pentru a acționa bine*. Recunoaștem și aici claritatea spirituală a lui Descartes și simțul său pentru

viața reală: nu din scrieri filozofice se învață judecata corectă. Această judecată este mai cu seamă *o obișnuință*: omul trebuie să-și exerseze spiritul, să-l antreneze, să-i dea exigența necesară pentru o gândire și o judecată sănătoase. O dată dobândită această obișnuință, faptul de a judeca bine procură celui în cauză suprema fericire a întâlnirii cu evidența. Gînditorul cunoaște atunci un fel de beatitudine.

SPINOZA

(1632-1677)

Baruch Spinoza s-a născut la Amsterdam, într-o familie de evrei portughezi, și și-a petrecut toată viața în Olanda. Pentru el, nici un lucru de pe lume n-avea atîta importanță ca independența gândirii sale și independența sa de ființă umană. Și-a cîștigat existența șlefuiind lentile de ochelari. Toată viața a trăit într-o relativă sărăcie, iar la moarte a trebuit ca Leibniz și cîțiva prieteni să suporte cheltuielile de înmormîntare și să se ocupe de manuscrisele sale.

În timpul vieții nu a publicat decît două scrieri: *Principiile filozofiei carteziene* și *Tratat teologico-politic*. Și cum aceste scrieri, mai ales cea de a doua, au declanșat un scandal de proporții, Spinoza s-a decis să nu mai publice nimic. Așa se face că majoritatea lucrărilor sale n-au apărut decît după moartea sa — între altele, opera sa principală, *Etica*, una din capodoperele filozofiei occidentale.

În momentul morții, Spinoza nu împlinise decît patruzeci și cinci de ani. Ar fi putut să aibă parte de o viață mult diferită: i se oferise o catedră la Universitatea din Heidelberg, una dintre cele mai faimoase din acea vreme. A refuzat, gîndindu-se că acolo și-ar pierde independența, că nu ar fi lăsat să gîndească și să predea ceea ce el socotea a fi adevărat.

Independență cu orice preț — aceasta e trăsătura caracteristică a vieții și gândirii sale. Trăsătură ce ne apare cu atît mai importantă cînd ne gîndim la noțiunea pe care el a plasat-o în centrul filozofiei sale. Este vorba de noțiunea de *necesitate*. Independență-necesitate, scris cu liniuță de unire, acesta e Spinoza.

Să încercăm așadar să înțelegem acest aparent paradox. Nu vom vorbi aici decît despre *Etica*. Ea a fost redactată în

latină și are ca titlu complet: *Ethica more geometrico demonstrata*, adică „Etica demonstrată prin metoda geometrică”. Este aici ceva surprinzător. Despre etică, de fapt, nu se poate vorbi fără a pune în joc libertatea. Nu se poate vorbi de etică în legătură cu lucrurile, care nu sînt libere. O țiglă care cade de pe acoperiș pricinuind moartea unei ființe umane nu comite un act potrivit eticii, pentru că nu e liberă. Cine spune „etică” spune „libertate” — și atunci cum s-ar putea justifica *more geometrico*, prin metoda geometrică o etică, ce se adresează obligatoriu libertății?

Prima carte a *Eticii* tratează *de Deo*, despre Dumnezeu. Lucrarea începe, aidoma unui tratat de geometrie, cu prezentarea axiomelor și a definițiilor, continuînd apoi cu teoreme și cu demonstrațiile lor. Comparînd demersul lui Spinoza cu cel al lui Euclid, constatăm că el nu-și ia decît o singură libertate suplimentară — aceea de a introduce din loc în loc scoli, un fel de explicații sau comentarii marginale în care autorul se exprimă mai liber. Atunci cînd un enunț i se pare deosebit de important din punct de vedere filozofic, el adaugă demonstrației o asemenea scolie, pe care uneori o dezvoltă pe mai multe pagini, după imboldul său filozofic.

Ce importanță se cuvine a fi dată acestei forme geometrice, ce sens au constrîngerile impuse de ea?

Etica este astfel demonstrată potrivit metodei geometrice. Trebuie așadar să înțelegem cum își dau mîna aici etica și geometria, cum se realizează unitatea dintre *libertatea* din etică și *necesitatea* din geometrie. Cu asta ne aflăm în miezul gîndirii lui Spinoza: libertatea și necesitatea sînt una. Pînă la urmă, libertatea *este* necesitate, necesitatea *este* libertate. Trebuie însă să urmărim drumul care duce la un asemenea rezultat și care-i dă sens.

Cartea din *Etica* în care se vorbește *de Deo*, despre Dumnezeu, începe cu noțiunea de *substanță*. Asta ne trimite cu gîndul la Școala din Milet. La Spinoza însă, termenul „substanță” are un sens cu totul radical. El nu desemnează nici apa, nici aerul, nici focul, nici infinitul. Substanța este ființa

întrucît constituie propriul său fundament, întrucît este în sine, prin sine și pentru sine — adică ființa în autosuficiența ei absolută, și care nu depinde de nimic altceva decît de sine. Substanța este Dumnezeu. Ea este eternă, ceea ce pentru Spinoza înseamnă că este netemporală, străină de timp.

Ne aflăm astfel foarte departe de o concepție creștină. Omul-Dumnezeu este un paradox care-i e total străin lui Spinoza; din acest punct de vedere, el rămîne strîns legat de tradiția iudaică, întrucît aceasta respinge în mod riguros orice antropomorfism cînd este vorba de Dumnezeu.

Substanța, ființa suficientă sieși, are *attribute*. Nu-i ușor de explicat ce sînt acestea. Ele corespund diverselor moduri în care Dumnezeu se manifestă. Cînd spunem că Dumnezeu este în sine, prin sine, cauză de sine, gîndim o ființă total închisă asupra ei înseși și care nu se manifestă. Attributele sînt modalitățile de manifestare ale substanței. Spinoza afirmă că există o infinitate de attribute, dar că noi nu cunoaștem decît două dintre ele — *întinderea* și *gîndirea* —, ceea ce ne reamintește de Descartes. Aici însă totul se înfățișează altfel. La Descartes, este vorba de un dualism radical. La Spinoza, întinderea și gîndirea nu sînt, printre o infinitate de attribute pe care nu le cunoaștem, decît două attribute ale uneia și aceleiași substanțe. Fiecare atribut este infinit, Dumnezeu însă este *absolut infinit*. El este o infinitate de attribute infinite.

Substanța fiind *una* și neexistînd nimic în afara ei, unitatea sa este identică cu necesitatea sa. Necesitatea nu poate lipsi decît dacă sînt în joc o pluralitate de elemente. Dacă nu există decît o unică substanță și nimic altceva, atunci nu există nici dualism, nici pluralism, nu există decît ființa și necesitatea sa.

Această necesitate a substanței îi servește lui Spinoza drept armă *împotriva oricărei concepții finaliste* despre ființă, împotriva oricărei cauze finale. Am văzut că Descartes îi atribuia lui Dumnezeu libertatea de indiferență spre a nu fi nevoit să introducă în el o schemă de gîndire finalistă. Spinoza e de acord cu el asupra acestui punct, dar merge

mai departe. Ceea ce el recunoaște în Dumnezeu nu este libertatea de indiferență, ci necesitatea. Dumnezeu este necesitatea, iar dacă vrem să vorbim despre necesitatea divină, trebuie să spunem: în Dumnezeu, libertatea și necesitatea sînt în mod riguros același lucru.

Pentru Spinoza, cauza finală va fi, de aceea, doar o judecată umană, care se opune total ideii de Dumnezeu. Ea se opune însă și adevăratei libertăți. Cum anume? Cînd ne propunem să atingem anumite scopuri în funcție de felurile de lipsă de care suferim, nu sîntem, la drept vorbind, liberi. Dimpotrivă, lipsa ne subjugă. Adevărata libertate constă în a recunoaște necesitatea substanței unice cu tot ce decurge de aici; și nu numai în a o recunoaște, ci și în a consimți la ea. Să încercăm să înțelegem.

Există aici, în fond, o analogie cu experiența evidenței și a caracterului ei constrîngător. Cînd ni se demonstrează, în geometrie, că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte și cînd, la sfîrșitul demonstrației, spunem „înțeleg”, asta înseamnă că spunem „da” constrîngerii cuprinse în demonstrație. Nu putem spune: „înțeleg, dar nu sînt de acord.” Din clipa cînd necesitatea cuprinsă în demonstrație ni se impune, spiritul nostru află o adevărată bucurie în a-i recunoaște validitatea și necesitatea. Ceva analog se petrece, crede Spinoza, în adevărata libertate.

Adevărata libertate constă în a cunoaște pînă în profunzime necesitatea adevăratei substanțe. Această recunoaștere nu rezidă în simpla comprehensiune intelectuală, ci într-o înțelegere ce este în același timp un consimțămînt, un „da”, ca în cazul demonstrației din geometrie. Sîntem de acord pentru că argumentul *ne-a* convins, a cîștigat consimțămîntul rațiunii noastre.

Iată de ce cauza finală nu poate fi decît opusă, crede Spinoza, nu doar ideii de Dumnezeu, ci și ideii unei libertăți veritabile. Descartes nu era de această părere. El spunea, dimpotrivă, că libertatea de indiferență, proprie lui Dumnezeu, reprezintă pentru om nivelul cel mai de jos al libertății.

Potrivit lui Spinoza, omului îi revine, așadar, sarcina de a-și apropria necesitatea divină spre a nu mai fi robul dorinței umane, pentru a nu mai dori altceva decît însăși necesitatea lui Dumnezeu. Aici, libertatea și necesitatea se confundă.

Am întîlnit deja ceva analog la stoici. Pentru ei, a fi liber însemna a te afla în acord cu necesitatea lumii, necesitate ce decurgea din sufletul universal. O asemenea doctrină, pentru a fi înțeleasă și trăită, cere din partea voinței un impuls asemănător celui sugerat de Spinoza, chiar dacă nu unul decurgînd dintr-o demonstrație rațională. În ambele cazuri, este vizat același fel de măreție: cea a unei voințe care-și manifestă forța depășindu-se pe sine.

Nu-i de mirare că un om care așeza independența sa de spirit înaintea oricărui alt considerent a dezvoltat o filozofie ce avea să intre în conflict cu toate instituțiile confesionale din vremea sa. A avut dificultăți atît cu comunitatea evreiască, cît și cu Bisericele creștine, acesta fiind motivul pentru care majoritatea scrierilor sale n-au fost publicate în timpul vieții lui. Și totuși, același om considera că suprema beatitudine consta în a-ți identifica libertatea cu necesitatea divină. Din opera sa transpare un fel de misticism raționalist. Etica demonstrată după metoda geometrică trebuie să dea în vileag necesitatea divină cu aceeași splendoare care se degajă din evidența matematică — evidență ce, în pofida înclinației neîncetate a spiritului nostru către cauza finală, antrenează deopotrivă adeziunea inteligenței și a voinței.

Substanța la Spinoza seamănă cu reprezentarea pe care și-o făcea despre substanță Parmenide. Potrivit acestuia din urmă, să ne amintim, substanța este una, simplă, indivizibilă, eternă. Aici însă, „eternă” nu înseamnă că ea durează la nesfîrșit. Substanța e eternă pentru că este ființa în sine. Regăsim aici tradiția biblică. În Biblie, cînd Dumnezeu spune „Eu sînt Cel veșnic”, aceasta nu înseamnă altceva decît atunci cînd spune „Eu sînt Cel ce este”, adică „Sînt Ființa”. Sensul nu e, așadar, „Eu durez”, ci „Eu sînt Ființa”. În ace-

lași sens este infinită substanța la Spinoza. Ea este Dumnezeu; iată de ce, când își expune *Etica* pornind de la substanță, în punctul de plecare se află Dumnezeu: *de Deo*.

Întreaga filozofie a lui Spinoza este, oarecum, dezvoltarea extraordinar de vastă și de bogată a unei variante a argumentului ontologic. În centrul ei, găsim o convingere originară: Dumnezeu și substanța sînt una. Dumnezeu-substanță, potrivit lui Spinoza, există cu necesitate. El nu poate să nu existe. Întîlnim aici o asemenea densitate de ființă, o asemenea plinătate ontologică, o asemenea putere de a exista — toate aceste moduri de exprimare lunecă într-un fel unul în altul și sînt substituibile unul altuia —, încît numai o contradicție în Dumnezeu însuși ar putea să-l împiedice să existe. Ceea ce, spune Spinoza, este cu neputință: Dumnezeu fiind absolut infinit, are o putere infinită de a exista, și nu există nimic, nici în el, nici în afara lui, care să poată stăvili această putere. El există, așadar, în mod necesar. Dacă Spinoza recunoaște o evidență constrîngătoare, o certitudine, este tocmai aceasta. Tot restul nu poate fi decît derivat din ea, tot restul nu-și dobîndește evidența decît din această derivare, în ideea de Dumnezeu ca substanță se află o asemenea densitate de ființă, încît ideea că Dumnezeu nu există este pur și simplu cu neputință de gîndit.

Aș vrea să fac aici o remarcă. Filozofii din această epocă, Descartes, Spinoza, Leibniz, prezintă o trăsătură comună. Pentru ei, este „firesc” să existe ființa și nu e deloc firesc ca la început să poată fi neantul. Heidegger, în schimb, în zilele noastre, a inversat acest raport. Întrebarea pe care el o pune este: de ce există ceva, și nu nimic? Se pare că pentru spiritele din vremea noastră neantul a devenit mai „firesc”, mai nemijlocit originar decît ființa. Pentru ca ființa să fie, ar trebui să intervină o cauzalitate de un fel aparte, altminteri n-ar fi decît neantul. Existența ființei reclamă o explicație, pe cînd cea a nimicului, nu. Avem de-a face aici cu o atitudine nouă. Pe tot parcursul istoriei gîndirii, oamenii au pornit de

la ideea că prezența ființei este mai „firească” decît cea a nimicului. Aceasta se vede limpede, în particular la greci, care se lipseau de orice creație. Tradiția iudeo-creștină are nevoie de Creație pentru a face ca lumea să fie, însă ființa lui Dumnezeu este eternă. Dumnezeu ca ființă părea de neclintit, în vremurile moderne, se afirmă tendința de a acorda într-un anumit sens prioritate neființei față de ființă și se simte nevoia de a explica „de ce există ceva și nu nimic”.

Spinoza gîndește direct plenitudinea ființei. El nu poate nici măcar să conceapă că Dumnezeul infinit, cu puterea sa infinită de a exista, ar putea fi stăvilit de ceva. Este deci cu neputință ca Dumnezeu să nu existe. Aici se afirmă din plin un *monism* al existenței ființei.

Cele două substanțe ale lui Descartes devin aici *două attribute* ale substanței unice, singurele două ce ne sînt cunoscute din infinitatea de attribute pe care ea le are. Întinderea și gîndirea sînt, așadar, aceste două attribute. Dumnezeu este *causa sui*, cauză de sine, și fundamentul a tot ceea ce este. Mai bine zis: el *este* tot ceea ce este. Fiind identic cu tot ceea ce este și cum nimic nu poate să fie altminteri decît prin substanța divină, avem de-a face aici nu numai cu un monism, ci și cu un *panteism*.

Mai trebuie să lămurim ce sînt la Spinoza *modurile*.

În timp ce attributele desemnează aspectele infinite și eterne ale substanței, modurile sînt *afecte* ale substanței. Cuvîntul acesta vine de la verbul latin *afficere*, care înseamnă: a impresiona, a afecta... Un mod este deci un fel de a fi trecător al substanței, care ni se înfățișează în unul din cele două attribute pe care le cunoaștem. Modurile nu există în ele însele sau prin ele însele. Dimpotrivă, ele există în altceva (substanța), prin altceva, din cauza a altceva. Existența lor depinde în întregime de altceva. Există moduri ale atributului întindere și moduri ale atributului gîndire. Cartea de față, spre exemplu, este un mod al atributului întindere; gîndul pe care îl formulăm este un mod al atributului gîndire. Modurile se succed în attributele substanței, sînt în număr infinit și toate decurg cu necesitate din substanță.

Cum să înțelegem acest lucru? Nu cauzal. Modurile decurg din substanță așa cum proprietățile triumphiului decurg din triumphi. Aceasta înseamnă că ține de natura ființei, a substanței, a lui Dumnezeu ca modurile să fie ceea ce sînt. Triumphiul nu este cauza faptului că suma celor trei unghiuri ale sale este egală cu două unghiuri drepte. El nu este cauza acestui fapt în sensul modern al cuvîntului „cauză”. Modurile decurg din substanță, ele sînt ceea ce sînt, printr-o necesitate derivată.

Relația *necesitate-Ubertate* ne aduce în chiar miezul filozofiei lui Spinoza. Și cum în această carte ne interesează înainte de toate tema mirării filozofice, ne putem permite gîndul că investigația sa filozofică a pornit tocmai din acest punct, din această mirare: cum se pot împăca, de o parte, necesitatea divină, iar, de cealaltă, independența absolută din mine?

Sartre, de exemplu, în cartea sa *Ființa și neantul*, afirmă că dacă există Dumnezeu, atunci nu poate exista libertate a unui subiect. Dumnezeu ar exclude, prin simpla greutate a ființei sale, libertatea subiectului.

Spinoza a pornit de la certitudinea inversă. El nu a sacrificat nici necesitatea lui Dumnezeu, nici libertatea. A căutat în profunzime soluția acestui conflict. Gîndul său se dezvoltă astfel:

Dumnezeu e cauză liberă, este cauza liberă a totalității existenței. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu acționează decît în virtutea necesității inerente ființei sale. La Spinoza nu găsim nici urmă din libertatea divină așa cum o concepea Descartes, libertate în virtutea căreia Dumnezeu putea să schimbe totul după bunul său plac, pînă și legile naturii sau raporturile matematice. Pentru Spinoza, Dumnezeu e liber pentru că acționează potrivit doar cu necesitatea propriei sale naturi. Lucrul acesta trebuie înțeles: Dumnezeu fiind substanța eternă, densitatea absolută de ființă, libertatea sa cuprinde în sine cel mai înalt grad imaginabil de necesitate constrîngătoare. Ideea de libertate coincide aici în mod ab-

solut cu necesitatea eternă a naturii sale. Nu poate fi vorba de capriciu sau de schimbare.

Spinoza este indiscutabil filozoful absolutului prin excelență. Cum el gîndește „în absolut”, conceptele pe care sîntem obișnuiți să le distingem sau chiar să le opunem la nivelul realităților relative la el sînt, așa-zicînd, devorate de unul și același foc — iar opoziția devine unitate.

Libertatea și necesitatea nu mai sînt doi poli opuși: în absolut, ele devin sinonime. Pentru Dumnezeu, a fi liber înseamnă a exista potrivit propriei sale necesități, ceea ce face ca Dumnezeu să fie deopotrivă liber și necesar. Libertatea sa coincide cu necesitatea sa, precum și cu toată necesitatea care decurge din el.

Așadar, cînd ne închipuim despre constrîngerea a ceea ce vine de la Dumnezeu că este o necesitate ce se împotrivește libertății noastre, putem fi siguri că ne înșelăm în privința libertății noastre. Adevărata noastră libertate nu poate fi altceva decît necesitatea divină. Nu există libertate împotriva lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu e totul, inclusiv noi înșine.

Spinoza distinge aici două aspecte ale substanței sau ale lui Dumnezeu — două aspecte sau funcții: *natura naturans* și *natura naturata*, natura naturanta și natura naturata: prima — creatoare; cea de a doua — creată.

Natura naturanta corespunde substanței, care este „cauză de sine”. Natura naturata decurge din necesitatea substanței, ea fiind totalitatea *modurilor*. Necesitatea, care în Dumnezeu coincide cu libertatea, devine în natură ansamblul constrîngerilor necesare ce leagă modurile între ele. Totul în lume este necesar.

Iată de ce Spinoza respinge noțiunile de „contingență” și „posibilitate”. Spunem despre un lucru că e contingent atunci cînd există, dar ar putea tot așa de bine să nu existe. Spunem despre un lucru că este posibil atunci cînd admitem că poate la fel de bine să se realizeze sau să nu se realizeze. Potrivit sistemului de gîndire al lui Spinoza, aceste două noțiuni nu

desemnează nimic real. Ele provin pur și simplu din faptul că noi nu cunoaștem lanțurile de cauze și de efecte și nu înțelegem că acestea își au originea în necesitatea substanței, în realitate, nu există decât *necesitate* și *imposibilitate*, derivând ambele din necesitatea-libertate a lui Dumnezeu.

Acum putem să înțelegem ce înseamnă la Spinoza *perfectiunea divină*. Această „perfectiune” nu este nicidecum raportată la o scară de valori sau la cauze finale. Ea nu implică defel vreo tendință spre o realitate pe care am socoti-o „perfectă”, din pricina frumuseții sale sau a fericirii ce ne-o dăruie. Nu. Atunci când spunem: „totul decurge din perfectiunea divină”, aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că „totul este necesar”. O astfel de concepție, potrivit căreia orice lucru este privit din punctul de vedere al necesității divine, exclude orice distincție între bine și rău în sens omenesc. Dacă nu se poate vorbi decât despre necesar și imposibil, binele și răul dispar. Aceasta echivalează cu a spune că *Etica* lui Spinoza, în fondul ei, refuză ceea ce în mod curent se cheamă etică. În felul acesta, ne plasăm la nivelul acelui gen de „mistică rațională” despre care am vorbit la început. Nici bine, nici rău: această filozofie, aliată cu geometria, anulează orice cauză finală, ideea de cauză finală fiind redusă de acum la o prejudecată. Distincția dintre rău și bine nu provine decât din noi înșine, din relativitatea punctului nostru de vedere. Din punctul de vedere al lui Dumnezeu — dar acest mod de a vorbi este deja prea omenesc —, pentru cine înțelege necesitatea divină, nu există decât perfectiunea.

Problema unității dintre corp și suflet, insolubilă în filozofia lui Descartes, la Spinoza se rezolvă ușor. Corpul și sufletul sînt moduri ale celor două attribute ale substanței unice. Corpul este un mod al întinderii, sufletul un mod al gândirii. Legătura dintre ele este lesne de înțeles, dat fiind că ambele aparțin unității substanței. Nu trebuie însă să ne imaginăm că ele acționează unul asupra celuilalt: între cele două atri-

bute, întinderea și gândirea, nu poate exista interacțiune, între ceea ce se petrece în corp și ceea ce se petrece în suflet există, în virtutea unității substanței, *parallelism*. Spinoza ne spune că ordinea și înălțuirea ideilor este identică ordinii și înălțuirii lucrurilor. Este o unitate, o aceeași necesitate, privită sub două aspecte, dar fără nici o interacțiune. În cadrul substanței, cele două se identifică. În profunzime, ontologic, corpul și sufletul sînt una, sînt manifestări ale aceleiași ființe.

Să mai revenim o dată la raportul libertate - necesitate la Spinoza, pentru a încerca acum să-l înțelegem mai concret, grație unei experiențe personale.

Fiecare dintre noi, când este întrebat, se străduiește să justifice o decizie pe care a luat-o oferind rațiunea sau rațiunile ce i-au stat la bază. Se întâmplă totuși ca această decizie să se fi impus chiar fără rațiunile pe care el le invocă, pentru că-și are rădăcinile în străfundurile ființei sale. Într-un asemenea caz, el simte clar că rațiunile pe care le invocă, fără a fi false, rămîn insuficiente și nu ating fondul. El a luat această decizie pentru că, fiind cine este, nu putea să acționeze altfel.

Iată despre ce este vorba aici: a fi liber în așa măsură încît să nu poți acționa altfel înseamnă a trăi coincidența dintre libertate și necesitate. O asemenea experiență, de care avem uneori parte în viața noastră personală, experiență în care simțim că nu am fi putut să acționăm altfel, este oarecum semnul unei decizii izvorîte din absolutul libertății noastre.

Dacă însă recunoaștem necesitatea care decurge din substanța unică, cum putem înțelege problema erorii? Dacă totul e necesar, cum se face că putem să ne înșelăm? (Să ne amintim că, în termeni diferiți, Descartes și-a pus și el această problemă.) Răspunsul lui Spinoza este că eroarea nu e în realitate decât o cunoștință parțială, o lipsă de cunoaștere. Ea nu este ceva pozitiv, ci provine din faptul că gândirea noastră

n-a mers destul de departe și destul de adine. Că, în majoritatea cazurilor, gândirea noastră a rămas sub influența unor prejudecăți finaliste.

Există, după Spinoza, *trei genuri de cunoaștere*. Există mai întâi cunoașterea *sensibilă*: ea rămîne la nivelul generalităților, relativ puțin clară și lesne supusă erorii, pentru că la nivelul senzațiilor sîntem cu deosebire înclinați să gîndim lucrurile prin prisma finalității. Cel de-al doilea gen de cunoaștere este cel al gîndirii *raționale*, nivel la care se dezvoltă cunoașterea științifică. Cel de-al treilea gen este cel al cunoașterii *intuitive*. Cunoașterea rațională procedează după metoda discursivă, în timp ce cunoașterea intuitivă pătrunde dintr-o singură privire în profunzimea ontologică. Ea înțelege modurile ca derivate ale substanței, deslușește în ele substanța însăși și necesitatea ei.

Știința, cunoaștere rațională, leagă modurile unele de altele prin înlănțuiri cauzale. Pe cînd cunoașterea intuitivă nu leagă modurile între ele, ci le raportează, pe ele și înlănțuirea lor cauzală, la necesitatea ontologică a substanței. Prin cunoașterea intuitivă, descifrăm într-un fel necesitatea divină în chiar realitatea modurilor. Cunoașterea intuitivă este adevărata cunoaștere. Spre ea trebuie să tindem.

Ca și Descartes, Spinoza se întreabă despre natura și funcțiile *pasiunilor*. După cum ne-o arată literatura aceluia secol, pasiunile erau pe atunci puternice, cum puternice erau de asemenea voința și libertatea. Aceasta făcea ca în suflete să se îste conflicte de dimensiuni cărora noi le-am pierdut pînă și amintirea. Merită, dar, să ciulim urechea — poate că sînt de aflat aici unele lucruri importante.

Pentru Spinoza, pasiunile sufletului reprezintă o limitare a cunoașterii, un mod de a ne lăsa zăvoriți în ne-știință. Libertatea nu constă, așadar, în a ne abandona unei pasiuni oarecare a sufletului, ci în a o domina, grație evidenței necesității.

Este prezentă aici, dincolo de orice îndemn moral, o viziune foarte profundă: cînd o pasiune se izbește de o nece-

sitate evident neclintită, ea se stinge. Nimeni nu se supune unei pasiuni al cărei obiect este absolut inaccesibil. Orice pasiune se hrănește dintr-un rest de speranță, flacăra ei este întreținută de aerul posibilului. Cine și-a dat seama de evidența necesității, acela, pentru a birui pasiunea, nu-i nevoie să dea dovadă de o voință excepțional de puternică. Puterea voinței a intervenit de *mai înainte*, exact cînd era vorba de înțelegerea evidenței necesității. La cel ce a izbutit într-aceasta, pasiunile sînt deja biruite.

Tocmai în asta rezidă, după Spinoza, libertatea. Ea înseamnă bucurie și siguranță. Înțelegînd necesitatea divină, ea se identifică cu aceasta. Astfel ea ne face capabili, cum spune Spinoza, să privim orice lucru *sub specie aeternitatis*, adică din punctul de vedere al eternității sau, cu o altă expresie: în necesitatea eternă a lui Dumnezeu. În ea își află sensul eternitatea sufletului: prin eterna necesitate divină, care domnește peste tot ce e muritor și efemer, totul este etern. Ne-am putea întreba dacă la Spinoza avem de-a face cu o *filozofie a imanenței* sau cu una a *transcendenței*. Ea este în general considerată drept o filozofie a imanenței, mai cu seamă din pricina panteismului său: Dumnezeu nu există, potrivit ei, nici înaintea lumii, nici dincolo de ea, nici în afara ei. Dar în această imanență domnește o asemenea transcendență, o asemenea depășire ce trece prin miezul ființei, încît este posibil ca această filozofie să fie considerată cea mai transcendentă din toate.

Înainte de a încheia acest capitol, aș vrea să dau un citat din ultima carte a *Eticii*:

„Înțeleptul [...] aproape că nu se tulbură sufletește, ci, fiind printr-un fel de necesitate eternă conștient de sine, de Dumnezeu și de lucruri, nu încetează niciodată să existe și să se bucure totdeauna de adevărata liniște sufletească. Dacă drumul pe care l-am arătat că duce la aceasta pare foarte greu, el poate fi totuși găsit. Și, de bună seamă, trebuie să fie greu un lucru pe care-l întîlnim atît de rar. Dacă mîntui-

rea ar fi la îndemână și s-ar găsi fără mare osteneală, cum ar fi cu puțință să fie nebăgată în seamă aproape de toți? Dar tot ce este măreț este pe atât de greu pe cit este de rar." (traducere de Alexandru Posescu — *n.t.*)

Lucrul cel mai frumos, pentru Spinoza, este ceea ce el numește „iubire intelectuală de Dumnezeu”. Este o iubire *intelectuală* pentru că e vorba să înțelegem necesitatea divină. Este *iubire* pentru că atunci când ai înțeles-o vrei să coincide cu ea și să te recunoști în ea. Și este iubire *de Dumnezeu*, pentru că Dumnezeu este identic cu totalitatea ființei.

LEIBNIZ (1646-1716)

Între viața lui Leibniz și viața retrasă, cufundată în meditație, a lui Spinoza, e un contrast izbitor: Leibniz a desfășurat o foarte amplă activitate în toate domeniile importante din epoca sa. Născut la Leipzig la mijlocul secolului al XVII-lea, a studiat în Franța, în Anglia, în Olanda, unde a legat prietenie cu Spinoza. A fost un neobosit călător. Nici o știință din vremea sa nu i-a rămas străină. Matematica, îndeosebi, unde a inventat calculul diferențial. S-a ocupat, de asemenea, de politică, de legislație și — lucru mai rar pe atunci — de economie. În spiritul său, teoria și practica se stimulau reciproc. A fost consilier al unor principii. S-a ocupat de arhitectură și tehnologie. Foarte preocupat de problemele confesionale, a făcut eforturi pentru a realiza o apropiere între protestanți și catolici. Aidoma lui Lessing și altor gânditori din epocă, a pledat pentru toleranță reciprocă. A purtat o corespondență intensă cu marii săi contemporani de pe tot cuprinsul Europei. Te poți întreba de unde a găsit timpul necesar pentru atâtea îndeletniciri. Și toate acestea nu l-au împiedicat ca, pe deasupra, să facă un serviciu excepțional studenților și posterității, redactînd el însuși un scurt rezumat al filozofiei sale, care poartă faimosul titlu de *Monadologie*.

Aș vrea să fac aici o mică remarcă marginală. Există autori la care trebuie, pur și simplu, mai întâi să consimți, fără să știi prea bine, la începutul lecturii, despre ce este vorba și la ce nivel al ființei sau al vieții se mișcă gândirea lor. Pătrunzi în ea puțin câte puțin, pînă când devii capabil să-i mimezi lăuntric demersul. Sînt în schimb alții, a căror exprimare este atât de densă și riguroasă, încît nici o frază nu

trebuie abandonată înainte de a o fi înțeles cu adevărat, existînd altminteri riscul să nu înțelegi nimic din cea care-i urmează. *Monadologia* aparține acestei a doua categorii. Este o lucrare scurtă, formată dintr-o succesiune de mici paragrafe. Ea cere să-i înțelegi fiecare paragraf, fiecare rînd, fiecare cuvînt.

Filozofia lui Leibniz se situează în prelungirea a tot ce am văzut pînă aici, dar în același timp aduce ceva fundamental nou. Din mai multe puncte de vedere, el a fost, fără s-o știe, un precursor. Era un spirit extraordinar de inventiv, cu antene pentru evoluțiile viitoare din știință. Unele din conceptele filozofice de care s-a servit prefigurează concepte ce vor deveni fundamentale pentru fizica atomică sau pentru psihanaliză.

Leibniz se află într-un punct de cotitură, aparținînd deopotrivă celei mai vechi și celei mai moderne gîndiri. A fost un geniu universal. Toate domeniile cunoașterii i-au influențat gîndirea, rezultatul fiind însă nu un amestec, ci o gîndire nouă.

La Descartes, după cum ne amintim, substanța „lucrului întins” (*res extensa*) era însăși întinderea corpurilor, spre deosebire de spațiul vid, abstract, al geometriei, care nu-i decît un spațiu gîndit. Întinderea, și nu spațiul, constituia în ochii săi adevărata esență a corpurilor.

Leibniz își pune și el problema substanței — problemă pe care o cunoaștem începînd cu Școala din Milet. Pentru el însă, întinderea nu poate fi substanța lucrurilor. Substanța lucrurilor este *energia*. El concepe energia ca fiind principiul activității, un principiu aflat mereu în acțiune dacă nu întîmpină piedici. Leibniz nu pleacă deci de la o realitate inertă, spre a se întreba apoi cum poate să ia naștere mișcarea. Dimpotrivă: pleacă de la un principiu de activitate, fiind preocupat apoi să înțeleagă ce anume îl poate împiedica să acționeze. Obstacolele ce stau în calea activității sînt cele ce au nevoie de explicație. Punctul său de plecare este deci o

energie originală, care în starea sa prezentă cuprinde în sine întregul trecut, precum și, într-un anumit sens, viitorul. În ea se află prefigurat întregul viitor posibil. Pentru a exprima această idee, Leibniz folosește un concept căruia îi conferă maximă importanță: conceptul de *potență*. (Ne amintim de aristotelica „ființă în potență”.) Energia este activitatea ce conține în ea viitorul, în măsura în care nimic nu-l va împiedica să se producă.

De ce substanța nu este întindere, ci energie? Leibniz răspunde: conceptul de substanță, pentru a fi coerent cu sine, trebuie să implice unitatea. Altminteri, substanța ar fi divizibilă sau decompozabilă, și astfel ar înceta să mai fie substanță, în fond, substanța e ceea ce se opune ne-ființei; or, nu poate rezista ne-ființei decît ceea ce e indecompozabil. Substanța e deci esențialmente *una*.

Leibniz afirmă, așadar, împotriva lui Descartes, că întinderea nu poate să ofere nici un principiu de unitate, pentru că, prin chiar esența ei, este divizibilă la infinit. (Nu întîmplător Leibniz a fost inventatorul calculului diferențial.) Întinderea, fiind divizibilă la infinit, este un labirint al continuului, un cîmp unde căutarea are loc fără sfîrșit. În ea nu există nici o unitate, nimic care să poată întemeia unitatea, ea nu este o substanță, nu conferă ființă.

Trebuie să pornim deci de la ceva *indivizibil* și care deci *să nu fie cu adevărat întins*. Acest ceva, la Leibniz, este energia. Acestei energii indivizibile Leibniz îi dă un nume grecesc al cărui sens este la început identic cu unul pe care-l cunoaștem deja: atomul, adică ceea ce nu se poate diviza, insecabilul — și numește atomul de energie *monadă*, de la grecescul *monas*, care înseamnă „unu”. Monada este unitatea de energie, fără întindere și indivizibilă.

Iată cum o definește Leibniz: monada este un atom de energie — un punct situat în spațiu, dar lipsit de întindere —, ea n-are ferestre și reflectă întregul univers.

Să încercăm să înțelegem aceste caracteristici, una cîte una, apoi în unitatea lor. Ele par mai întîi să se contrazică

una pe alta, ori chiar să se excludă, dar aceste dificultăți sînt tocmai constitutive unei „reprezentări” adecvate a monadei, în primul rînd, fiecare monadă este *un punct*, pentru că n-ar putea avea întindere fără a deveni divizibilă. Ea trebuie să fie *simplă* pentru a putea fi constituent al realității.

Fiecare monadă trebuie să fie *situată în spațiu*, deoarece, după cum am văzut, ea nu este doar un punct în univers, ci și un fel de *punct de vedere asupra universului*. Iată de ce, în funcție de locul pe care-l ocupă, unghiul sub care ea va „vedea” universul este diferit. Este deci *situată*, nu în chip accidental sau secundar, ci în chip esențial: ea e constituită, așa cum este, de către poziția sa.

Situată în univers, monada, ne spune Leibniz, este *reală*, și nu un punct abstract asemeni celor de care se vorbește, de exemplu, în geometria euclidiană și cu ajutorul căroră se poate trasa o dreaptă sau se poate construi un spațiu cu trei dimensiuni. Aici nu este vorba de matematică, de construcție geometrică; fiecare monadă este reală. Ea nu are ferestre, ne spune Leibniz, acesta fiind, fără îndoială, elementul cel mai surprinzător. Este și elementul prin care Leibniz se opune în modul cel mai radical lui Descartes. A spune că monada e fără ferestre înseamnă a afirma că ea nu este deschisă spre exterior, spre ceea ce ea nu este. Asupra ei nu poate acționa nimic din afară. Deschiderea ei spre ce nu este ea este interioară. Ne amintim că pentru Descartes substanța întinsă era domeniul interacțiunii mecanice: orice corp întins este prin el însuși inert, nu poate fi mișcat decît din afară, neavînd nici o spontaneitate internă. Contrar substanței gînditoare, lui *res cogitans*, care, după Descartes, este pură voință, pură impulsivitate lăuntrică, *res extensa* stă sub semnul pasivității, doar șocul extern putînd să aibă efect asupra ei. Astfel, fiecare particulă întinsă este total dependentă de ceea ce-i vine din lumea exterioară, nu depinde decît de aceasta, niciodată de sine însăși.

La Leibniz, lucrurile stau cu totul altfel. Monada sa este „fără ferestre”. Ea nu are întindere și deci este simplă. Nimic

nu poate acționa asupra ei din afară. Totul se petrece înăuntrul ei înseși. Ea nu este pasivitate, ci energie.

O comparație ar putea, eventual, să ne ajute să înțelegem ce este o monadă: să încercăm să ne-o reprezentăm *după modelul unei conștiințe*. O conștiință este, și ea, punctuală, fără întindere (trebuie mai ales să nu confundăm conștiința cu creierul), indivizibilă (cînd se produce o sciziune sau dedublare a personalității, avem de-a face cu un caz de schizofrenie, așadar de boală a conștiinței, și nu cu o conștiință ca atare). Orice conștiință este situată în spațiu și ocupă un punct de vedere determinat asupra lumii. Fiecare conștiință este reală, nu are nimic dintr-o abstracție, dintr-o construcție rațională. Orice conștiință este, într-un anumit sens, „fără ferestre”. Desigur, ne-am putea gîndi că organele de simț sînt ferestre ale conștiinței. Ele însă nu acționează asupra conștiinței dinspre afară. Senzațiile — de exemplu, senzația de albastru — nu se află nicăieri în sistemul nervos, nicăieri în creier: aici nu găsim nimic albastru. Albastrul se află în interiorul conștiinței. Zadarnic ar studia un neurolog cu meticulozitate structura nervilor și funcțiile lor, el nu va găsi în nervul optic culoarea albastră. Albastrul e o senzație, un fenomen de conștiință. Nimic din ce este fenomen de conștiință nu pătrunde din afară în conștiință. Din afară, conștiința rămîne inaccesibilă, asupra ei nu se poate acționa din exterior. Totul se petrece în ea, în interior.

Așadar, tot ceea ce acționează din afară asupra nervilor organelor de simț trebuie, pentru a deveni fenomen de conștiință, să fie *interiorizat* de conștiință. Numai atunci conștiința îl recunoaște ca fiind real, activ și îl poate asimila. Atunci cînd vă vorbesc, recurg, evident, la aparatul nervilor voștri acustici; dar nu acestui aparat mă adresez, ci conștiinței voastre. Numai în conștiința voastră vibrațiile nervilor voștri devin sunete, apoi cuvinte și semnificații. Ceea ce eu spun trebuie să pătrundă în conștiința voastră pentru ca aici să-și afle sensul și să acționeze astfel asupra ei, *dinăuntru*. Riguros vorbind, numai conștiința acționează, întotdeauna, asupra ei înseși.

Leibniz a fost în mod vădit cuprins de o adâncă mirare în fața interiorității conștiinței și a misterelor pe care aceasta le comportă. Această interioritate și această mirare se exprimă cu putere în descrierea aparent paradoxală pe care Leibniz o face monadei. Din pricina interiorității sale radicale, ea se sustrage, ca și conștiința, oricărei constrângeri me-caniste exterioare.

Monada fără ferestre reflectă întregul univers: tot ceea ce pentru noi constituie universul — chiar și ceea ce nu putem, sau abia dacă putem, cunoaște, fie și ca posibilitate, ca spațiu al necunoscutului — trebuie să fie prezent în conștiința noastră. Întregul univers există pentru noi întrucât se reflectă în conștiința noastră.

După Leibniz, în întindere nu există nici trecut, nici viitor. Nu există în ea decât prezent. Monada, în schimb, concentrează în prezentul său toate stările sale trecute și viitoare. Fiind un atom de energie, adică deopotrivă actualitate și potență, ea nu este ceva deja dat de către trecut, ci este și potențialitate, viitor. În calitate de reflex al întregului univers, ea concentrează, într-un fel, în interioritatea sa toate stările trecute și toate stările potențiale ale universului.

Iată de ce a dat Leibniz această ciudată definiție a monadei: *ea este oglinda vie și perpetuă a universului*. Oglindă vie pentru că trăiește în sensul literal al cuvântului; oglindă perpetuă pentru că, fiind unitatea, substanța simplă a universului, este indestructibilă. Și cum, în sfârșit, această monadă, în calitate de oglindă vie și perpetuă, este percepție a universului, ea îl ia în stăpânire așa cum o face conștiința. Ea nu e conștiință. E analogă conștiinței, îi seamănă. Altfel spus: putem să ne facem o idee despre monadă după modelul conștiinței.

Fiind percepție a universului, monada nu percepe totuși în aceeași măsură toate părțile lui. Percepțiile ei nu sînt toate de aceeași claritate. Leibniz deosebește percepțiile clare și distincte, pe care le mai numește „mari percepții”, de percepțiile confuze sau „mici”. Să observăm imediat, în treacăt,

că micile percepții joacă pentru el un rol esențial, îndeplinind o funcție specifică — aceea de a asigura continuitatea, identitatea prin timp a fiecărei ființe individuale. De exemplu, Leibniz se miră de următorul fapt: noaptea, în timpul somnului, nu știu nimic de mine, iar dimineța, cînd mă trezesc, mă regăsesc același. Este aici, într-adevăr, un mare mister: te culci, adormi, uiți totul, totul se întrerupe, nu mai știi nimic despre propria-ți viață, iar dimineța e ca și cum nu s-ar fi produs nici o întrerupere: ești tu, același. Leibniz explică: în timp ce dorm, monada care sînt își continuă activitatea, are pe mai departe mici percepții. Am spus-o deja: Leibniz a fost, în variate domenii, un surprinzător precursor. Aici sîntem foarte aproape de o teorie a subconștientului.

În acea epocă raționalistă, în care domnea gîndirea clară, ideea acestor mici percepții era neobișnuită. Micile percepții serveau la garantarea continuității. Lui Leibniz, inventatorul calculului infinitesimal, îi repugnă discontinuu. El caută să asigure continuitatea în toate domeniile. Ierarhia ființelor îi pare, și ea, continuă. Nu numai oamenii sînt alcătuiți din monade, ci întregul univers, iar între monade se stabilește o *ierarhie*. La nivelul cel mai de jos, se situează „monada simplă”, care nu are decât mici percepții, acesta fiind *nivelul vegetal*. Urmează apoi monadele capabile de percepții mai clare și de memorie, cărora Leibniz le recunoaște un „suflet” în sensul aristotelic al termenului, adică un principiu care face din corp o unitate vie; acesta e nivelul *animalelor*. În sfârșit, există un al treilea nivel, cel al spiritului, al rațiunii, unde monada devine capabilă să ajungă la *adevărurile eterne*.

Distincția dintre micile și marile percepții (sau dintre percepțiile confuze și cele clare) joacă însă la Leibniz încă un rol, și mai important. Se pune întrebarea: există un număr infinit de monade; atunci cum se face că fiecare este individualizată pînă la unicitate? Din moment ce fiecare din ele reflectă întregul univers, ai fi ispitit să spui că toate se aseamănă între ele, astfel încît pînă la urmă n-ar exista decât una,

reprodusă într-un număr infinit de exemplare, ceea ce n-ar avea nici un sens. Una din ideile cele mai originale ale lui Leibniz constă în a explica, cu ajutorul teoriei percepțiilor clare și confuze, individualizarea monadelor pînă la unicitatea fiecăreia din ele.

Cum fiecare monadă este situată în spațiu, ea are asupra universului un punct de vedere determinat, ce-i este propriu. Fiecare reflectă, desigur, universul întreg, dar, potrivit punctului de vedere care este al său, ea reflectă clar o anumită parte a universului, iar o altă parte, confuz. Despre o parte a universului are percepții clare, despre o alta percepții confuze, după cum este situată în spațiu.

Astfel, ceea ce distinge monadele unele de altele și constituie individualitatea lor este repartitia particulară a clarității și a confuziei în modul lor de a reflecta același univers, pornind din punctul de vedere care le constituie. Leibniz a scos de aici un principiu, *principiul indiscernabilelor*: în univers nu pot exista două monade identice. Într-adevăr, monadele identice ar reflecta universul în mod identic, ele ar ocupa, prin urmare, același punct de vedere, ar fi situate în exact același loc, ar fi pînă la urmă una și aceeași. Principiul indiscernabilelor garantează nu doar unitatea, ci și unicitatea fiecărei monade. Vedem aici cît este de decisivă pentru monada leibniziană ideea punctului de vedere, potrivit situării în spațiu. Acest punct de vedere este cel care-i determină unicitatea și identitatea eternă.

Monadele nu sînt legate între ele din exterior, ele nu cunosc ciocnirile mecanice ale vechilor atomiști, nu suferă nici o acțiune din afară. Cum însă toate reflectă un *singur și același univers*, ele pot să comunice între ele *prin interiorul* lor înșile.

Fiecare monadă tinde să reflecte clar cea mai mare parte cu putință a universului. Fiecare monadă este activitate, atom de energie. În calitate de energie, ea se străduiește să ajungă la cît mai multă claritate. Se poate oare concepe o monadă capabilă să satisfacă această nevoie de *claritate uni-*

versală! Ce condiții ar trebui întrunite pentru asta? Ar trebui să existe o monadă care, în loc să fie limitată la un singur punct de vedere asupra universului, să le poată ocupa pe toate deodată. O asemenea monadă este numită de Leibniz *monada monadelor*, ea este Dumnezeu.

Aflăm aici o nouă semnificație a ubicuității divine. Ea nu mai înseamnă doar, cum s-a zis de multă vreme, că Dumnezeu e prezent peste tot. Ubicuitatea divină capătă la Leibniz o eficacitate ce izvorăște din centrul întregului său sistem. Dumnezeu fiind, în calitate de monadă a monadelor, pretutindeni prezent și pretutindeni activ, el posedă despre întregul univers numai percepții distincte. Ceea ce înseamnă de fapt că în el existența și cunoașterea coincid.

Este fascinant să vezi cum filozofii diferite caută, pornind de la premise diferite, pe căi diferite, să întâlnească ființa perfectă — în limbaj leibnizian: monada monadelor —, adică pe Dumnezeu.

Există, de bună seamă, și filozofii care se străduiesc să explice de ce Dumnezeu ne este refuzat. Filozofia tinde spre totalitate, spre universal, spre unitate, spre substanță. Ea ne explicitează modul în care-și atinge ținta sau, alteori, de ce nu poate s-o atingă. Faptul diversității demersurilor și a cercetărilor nu le face zadarnice. Semnificația țintei vizate de ele — unitatea lui Dumnezeu, fie că se crede sau nu în posibilitatea de a ajunge la ea — depinde, în profunzimea sa, de calea urmată de reflecție, de ideile prin care se realizează căutarea perfecțiunii și a clarității, mai mult chiar decît de rezultatul final.

Aș vrea acum ca, în lumina celor spuse privitor la percepțiile clare, să reiau formula lui Leibniz după care monada nu are ferestre. Este interesant să reamintim aici că Leibniz trăia într-o epocă și într-o ambianță pentru care toleranța era o virtute cardinală. Toleranța în sensul ei profund, înțeleasă nu ca simplă juxtapunere indiferentă a unor convingeri diferite, ci întemeiată pe două evidențe. Prima: nimeni nu

stăpânește vreodată mai mult decât un aspect partial al adevărului. A doua: este imposibil de acționat cu forța asupra unei conștiințe. Poți arunca un om în închisoare, îl poți tortura sau ucide, dar nu poți schimba prin violență ceea ce gândește el. Această evidență este exprimată și de formula leibniziană a „monadei fără ferestre”.

Această concepție despre „monada fără ferestre” se află, în schimb, în opoziție cu anumite teorii contemporane conform cărora ar fi posibil ca, schimbând lumea din jur, condițiile de viață și sistemele sociale, să fie transformată ființa umană, să fie creat „un om nou”. După Leibniz, dimpotrivă, totul depinde de interiorul conștiinței. În viziunea lui, conștiința (monadică) e un fel de fortăreață, apărută dinăuntru împotriva încercărilor de a acționa asupra ei din afară. Ea este impermeabilă la influențele exterioare pentru că e simplă și fără ferestre.

Platon spunea că sufletul nu este o Idee, dar că este analog Ideii și indestructibil ca și aceasta.

Pentru Leibniz, de asemenea, monada, fiind simplă, nu poate fi nici schimbată, nici distrusă, ea trăiește și crește în felul său. Nu e real decât ceea ce se petrece în interiorul ei înseși.

Or, nu trebuie uitat că ea este energie. Există în interiorul monadei un principiu de activitate constitutiv. Când spunem că ea este percepție a universului, nu trebuie să înțelegem asta ca pe o pasivitate, după modelul unui lac de munte ce reflectă norii de pe cer. Printr-o impulsie lăuntrică ce-i este proprie, monada se străduiește să dobândească o „vedere” mai clară și mai distinctă despre univers, iar prin acest efort generează propria-i devenire. Această impulsie lăuntrică Leibniz o numește *apetiție*.

Principiul apetitei, constitutiv monadei, o face pe aceasta să treacă de la o percepție mai puțin clară la o percepție mai clară. Acesta e în ea progresul esențial.

Cum putem concepe coexistența monadelor? Leibniz recurge la *ideea armoniei prestabilite*.

Această idee a fost de multe ori interpretată în mod caricatural, ca nefiind decât expresia optimismului funciar al lui Leibniz și al veacului său. Armonia ce domnește între monade decurge mai întâi din faptul că între ele nu e posibilă nici o ciocnire, dat fiind că monadele, prin chiar esența lor, exclud orice acțiune din exterior. În plus, ele se raportează la o realitate ce le e comună: fiecare progresează în felul său unic și după propria sa individuație, dar toate reflectă împreună același univers.

Cum urmează a fi gândită, într-o asemenea filozofie, *relația dintre corp și suflet*? Lui Leibniz i se pare greu de admis că sufletul și corpul alcătuiesc împreună o singură monadă; sînt realități prea diferite una de alta. Ne amintim de dificultățile întâmpinate de Descartes, care-l făcuseră să recurgă la glanda pineală în încercarea de a surmonta în acest punct dualismul său radical. Ne amintim, de asemenea, de paralelismul lui Spinoza, soluție înlesnită de concepția despre cele două atribute ale unicei substanțe divine.

La Leibniz, problema devine mai dificilă din pricina impermeabilității esențiale a monadelor unele față de altele. Iată de ce el a recurs, spre a regla raporturile dintre suflet și corp, la armonia prestabilită. Leibniz compară sufletul și corpul cu două ceasornice care arată întotdeauna aceeași oră. Cum se explică asta? Un ceasornic nu se poate regla după celălalt, și tot așa corpul nu se poate regla după suflet, nici sufletul după corp. Din două una: ori există un ceasornicar care potrivește unul din ceasornice după celălalt, ori cele două ceasornice au fost create atât de perfecte, de către un ceasornicar atât de iscusit, încît să arate ambele, pe veci, ora exactă. Pentru Leibniz, doar această a doua ipostază este demnă de Dumnezeuul creator. Răspunsul este deci perfecțiunea conferită dintru început de către Dumnezeu lumii create. Dumnezeu a creat din capul locului sufletul și corpul în așa fel, încît armonia să domnească mereu între ele.

Aceasta ne descoperă un aspect foarte important al filozofiei lui Leibniz, strîns legat de armonia prestabilită. Este

vorba de importanța hotărâtoare pe care el o atribuie *cauzei finale*. Să ne amintim că Spinoza respinsese finalitatea ca fiind o prejudecată ce ne împiedică să înțelegem și să iubim în fiecare lucru necesitatea divină. Leibniz, aici, revine la Aristotel și la finalitate.

Lucrul n-ar trebui să ne surprindă, dat fiind că, după el, monada este un atom de *energie* care, potrivit cu principiul *apetiției, tinde* să reflecte din ce în ce mai clar universul. Prin ființa monadei, „tendința spre...” este deci constitutivă ființei lumii. Ca și la Aristotel, unde totul este animat de dorința de a trece de la ființa în potență la ființa în act, există la Leibniz, în centru, o energie care „tinde spre...” — de exemplu, spre mai multă claritate. Cauza finală suscită ființa aptă să o realizeze. Scopul vizat este, de bună seamă, o cauză: o cauză finală.

Finalitatea acționează în univers prin monade. Leibniz enunță un *principiu, principiul rațiunii suficiente*, în care-și află expresie esența finalistă a gândirii sale: nimic nu există fără o rațiune suficientă, adică fără a fi justificat prin ceva spre care tinde.

«

Acest principiu finalist este corectat de un al doilea principiu, acesta de natură logică: *principiul noncontradicției*: nu poate exista nimic care să fie în contradicție cu altceva ce există. Contradicția exclude existența. Două lucruri, pentru ca ambele să existe, trebuie să fie *composibile*, adică posibile în același timp. Nu totul e posibil în această lume. Contradictoriul nu este posibil. Există un principiu central, al tendinței spre mai bine prin cauza finală, grație principiului rațiunii suficiente, dar această tendință stă sub semnul limitei impuse de condiția composibilității: cauza finală trebuie să fie lipsită de contradicție.

Vom vedea mai departe că, atunci când Leibniz vorbește despre „cea mai bună dintre lumile posibile”, el nu se gîndește nicidecum să facă un elogiu naiv al acestei lumi, ca și cum n-ar cunoaște tragediile pe care ea le cuprinde. Trebuie subliniat: „cea mai bună dintre lumile *posibile*” înseamnă că nici o lume mai bună nu poate fi concepută yara *contradicție*.

Orice sistem filozofic este, într-un fel, „monadic”, în sensul că în el toate se potrivesc întreolaltă. Așa se face că există un fel aparte de monotonie caracteristică operelor marilor filozofi: recunoști la fiecare pagină vocea unică a fiecăruia din ei.

Vocea lui Leibniz o recunoaștem, de pildă, fără greș cînd el tratează despre problema cunoașterii la nivelul ființei umane. Ce înseamnă, pentru noi, a cunoaște? în concepția lui Leibniz, simțurile ne permit să facem constatări particulare, iar pornind de la acestea, putem stabili adevăruri raționale. Matematicianul Leibniz nu se putea mulțumi cu o *metodă inductivă*, prin care să se treacă de la fapte — așadar, de la observații sensibile — la legi. Matematica, în schimb, ne furnizează adevăruri necesare și universale pe care simțurile nu sînt niciodată în măsură să ni le ofere; astfel de adevăruri provin doar din rațiune. Să luăm un exemplu, care ne va fi de folos și ceva mai încolo.

Teorema conform căreia suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este de 180 de grade este valabilă pentru *toate* triunghiurile. Această certitudine am dobîndit-o nu în urma faptului că am fi desenat triunghiuri de forme diferite, cu unghiuri obtuze, cu unghiuri ascuțite, cu unghiuri drepte etc., ale căror unghiuri le-am fi măsurat și apoi adunat cu ajutorul unui raportor. Nu, căci dacă am proceda așa, n-am putea fi niciodată siguri că este cu neputință de desenat, în cele din urmă, un triunghi la care teorema să nu se aplice.

Așadar, la adevăruri necesare și universale nu ajungem decît cu ajutorul rațiunii, prin claritatea rațională cu care înțelegem conceptul „triunghi”, și nu cu ajutorul constatărilor făcute prin simțuri. Cum se petrec aici lucrurile?

Leibniz reia concepția lui Descartes, după care posedăm *idei înăscute*, care nu ne vin din afară. Ceea ce, de altfel, nu-i surprinzător într-un sistem de gîndire ce operează cu monade fără ferestre. Ideile înăscute ajung în minte prin minte. Aceasta înseamnă că ele se află deja acolo înainte de orice experiență, în stare de virtualitate. Nu sîntem prea de-

parte de reminiscența platoniciană. La Leibniz însă, nu poate fi vorba de reminiscență, pentru că monada nu cunoaște nici naștere, nici moarte, fiind eternă. Ideile se găsesc în ea *în potență*, principiul de apetiție fiind cel ce dă naștere procesului lăuntric care le face *actuale*. Este vorba de un proces lăuntric spontan. Sistemul de idei înnăscute constituie tocmai ceea ce se cheamă *știința*. Orice știință tinde să statornicească sistemul de idei înnăscute.

Înseamnă asta că, după Leibniz, experiența nu servește la nimic? Nicidecum. Experiența ajută la clarificarea percepțiilor confuze, la transformarea lor în percepții clare. Ea este utilă și eficace, dar incapabilă să furnizeze necesitatea și universalitatea, fără de care nu există știință demnă de acest nume.

Monadele, spuneam, sînt eterne. Nu însă în sensul din Antichitate. Ele au fost create și între ele domnește o armonie prestabilită. Aceste două caracteristici implică o creație divină.

Întîlnim astfel la Leibniz ideea de Dumnezeu. Regăsim și la el argumentul ontologic. Acesta se înfățișează însă aici cu totul altfel, dat fiind contextul total diferit al gândirii în care se află plasat. Argumentul ontologic spunea următorul lucru: conceptul de Dumnezeu implică perfecțiunea, iar perfecțiunea implică existența; așadar, a spune că Dumnezeu nu există echivalează cu a te contrazice. Aceasta este forma logică a argumentului Sfîntului Anselm.

La Leibniz, argumentul e construit altfel. Principiul contradicției se combină aici cu principiul rațiunii suficiente: nici o ființă nu are o rațiune suficientă de a exista la fel de puternică cum are Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu nu cuprinde nici o contradicție și nu există nimic cu care el ar putea fi într-un raport de contradicție, căci pentru asta ar trebui să existe o ființă de aceeași putere cu a lui. Or, o asemenea ființă nu există. Astfel, cînd este vorba de Dumnezeu, nu există nimic care să poată nega sau limita eficiența principiului rațiunii suficiente. Altfel spus: tocmai în privința lui

Dumnezeu principiul rațiunii suficiente își are eficiența sa maximă, astfel încît: *din moment ce Dumnezeu este posibil, el există cu necesitate*. E un mod nou de a gândi aceeași dovadă.

Dumnezeu este astfel fundamentul adevărurilor eterne, universale și necesare. Ele nu se află, în toată perfecțiunea lor, în nici o monada — în afară de Dumnezeu. Toate celelalte ființe sînt contingente — ele ar putea să fie sau să nu fie. Ele nu ar avea nici o realitate dacă n-ar fi susținute de ființa necesară, Dumnezeu. Tot el întemeiază și armonia prestabilită.

Dumnezeu e, așadar, indispensabil pentru tot restul. În fond, pentru Leibniz dovada se reduce la aceea că Dumnezeu e indispensabil și nimic nu-l poate împiedica să existe. Prin urmare, el este.

În sistemul lui Leibniz, Dumnezeu este *monada monadelor*. El este deci, în chip esențial, activitate, este Dumnezeul creator. El face să treacă în act ceea ce e în potență. Dar, în timp ce la Descartes voința lui Dumnezeu este atît de atotputernică, încît poate să schimbe pînă și adevărurile eterne, la Leibniz Dumnezeu se identifică cu propriile-i necesități. El nu poate să schimbe adevărurile eterne. În raport cu ideea pe care Leibniz și-o face despre Dumnezeu, așa ceva ar fi un pur contrasens.

Nici necesitatea prezentă în lumea creată de Dumnezeu nu este necesitatea geometrică a lui Spinoza, ce ar trebui să fie înțeleasă *sub specie aeternitatis*. În cazul lui Leibniz, rămînem la nivelul tendinței către..., al finalității și, ca atare, într-un fel, în timp. Nu este vorba deci de o necesitate netemporală, fără devenire, ci de un fel de necesitate etică, de un proces real, de eficiența cauzei finale ce duce la alegerea optimului, nu numai de către fiecare monadă, ci și de către Dumnezeu. Dumnezeu alege ceea ce e mai bun. De unde celebra formulă a lui Leibniz — zeflemisită de Voltaire — că Dumnezeu a creat *cea mai bună dintre lumile posibile*, „posibil” însemnînd aici: fără contradicție.

Dacă Dumnezeu ar fi creat o lume perfectă, ce ar însemna asta în limbaj leibnizian? Că toate monadele n-ar avea

decît percepții clare, a percepții. Fiecare ar fi o oglindă clară și adecvată a întregului univers. Ele ar fi atunci, toate, identice cu monada monadelor, cu Dumnezeu. În care caz, nu ar exista decît monada monadelor, fără nici o lume creată. Contradicție radicală.

Dumnezeu n-ar fi separat nimic de el însuși, n-ar fi creat lumea, n-ar exista creaturi. Rezultă de aici că ideea unui univers perfect, în care totul ar fi la fel de clar ca în Dumnezeu, e o idee contradictorie, și deci o imposibilitate. De unde îndreptățirea formulei că Dumnezeu a creat cea mai bună dintre lumile *posibile*. Aceasta nu este o expresie aproximativă, cum este înțeleasă deseori. Ea are un sens precis: dacă vrei să fie creată o lume, să existe efectiv o lume, atunci trebuie neapărat să consimți la limitările și obscuritățile unei realități create, să consimți la condiția de creatură. În acest sens a creat Dumnezeu cea mai bună dintre lumile posibile.

De aici derivă răspunsul dat de Leibniz la *problema răului*: răul provine din imperfecțiune, din limitările și obscuritățile ce condiționează existența oricărei ființe create. Condiția de creatură implică într-un fel, „înainte” ca ea să fie creată, aceste limitări, fără de care creatura s-ar anula în coincidența sa cu Dumnezeu.

Binele vine de la Dumnezeu; răul, de la condiția de creatură.

Acest rău este însă, pentru creatură, condiția binelui; pentru că fără această lipsă n-ar exista nici principiul apetitei, al străduinței spre claritate și distincție. N-ar exista nici viața monadelor, nici năzuință, nici libertate.

EMPIRISMUL ENGLEZ

John Locke (1632-1704)

Abordînd filozofia engleză, trecem în alt climat.

Două sînt caracteristicile gînditorilor englezi: 1) la nivelul cunoașterii, pentru ei este fundamentală experiența sensibilă; 2) la nivelul eticii, ei sînt preocupați mai cu seamă de modul în care oamenii își organizează viața lor comună în societate și stat.

Astfel, empirismul englezilor și simțul lor civic sînt strîns legate. Majoritatea gînditorilor continentali s-au interesat deopotrivă de cunoașterea absolutului și de acțiune. Atunci cînd cred că au ajuns la o anumită cunoștință despre absolut, se străduiesc să extragă din ea o etică socială. Englezii, în schimb, tratează despre virtuțile civice evitînd, pe cît posibil, să se refere la un absolut.

Absolutul li se pare a fi ceva exclusiv, care se opune adaptării, în timp ce viața normală într-un stat presupune consimțămîntul individului de a se adapta. Ei tind, de aceea, să faciliteze compromisurile necesare vieții civile, lăsînd absolutul deoparte. Se bazează pe constatări și experiențe ori pe acorduri sau tratate care nu au nimic absolut, nu aspiră la vreo valabilitate eternă și la care, pînă la un punct, te poți adapta. La ei se observă o preferință pentru ceea ce e relativ — preferință ce corespunde, poate, în chip straniu, unui simț adînc pentru elementul istoricește concret și unic prezent în orice act de liberă decizie.

Dat fiind că aici ne-am propus să urmărim o dezvoltare continuă a reflecției care ne va conduce de la Leibniz la

Kant, spre a nu întrerupe acest fir ne vom abține de la expunerea doctrinelor sociale și politice ale gânditorilor englezi.

Locke, deși a trăit în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, se înrudește prin multe trăsături cu gânditorii din secolul al XVIII-lea. A făcut studii de medicină.

Ca și alți gânditori englezi, el combate teoria platoniciană a ideilor înnăscute. Nu crede în ea. Descartes o acceptase, Leibniz și el, în felul său. Iată cum argumentează Locke: în spirit nu poate exista nimic de care acesta să nu fie conștient. După cum vedem, el respinge în mod radical „micile percepții” care la Leibniz, fără a deveni clare în conștiință, asigurau continuitatea și identitatea monadei. Locke nu recunoaște, așadar, decât conștiința clară, element ce-i este de asemenea caracteristic. Pentru el, este contradictoriu să spui despre ceva că se află în conștiință fără să fie conștient. El respinge orice recurs la reminiscență, la virtualitate etc. Respinge, așadar, ideea unei cunoașteri originare absolute pe care am fi avut-o într-o viață anterioară existenței pămîntești.

Sufletul este deci la început o *tabula rasa*. Locke îi îndeamnă pe filozofi să stea cu ochii deschiși în fața lumii reale, adică a lumii experienței. Toate ideile noastre sînt idei *do-bîndite*, nu înnăscute; și au fost dobîndite grație *senzațiilor*.

Ideile nu au decât o sursă: experiența. Există două feluri de experiență: *experiența externă*, provenită din senzații, și *experiența internă*. Fără senzații mintea nu poate face nimic — cînd e lipsită de senzații, lucrează în gol; pentru că la început sufletul nu este nimic. Locke consideră că noi nu gîndim niciodată înainte de a avea senzații. Simțirea precede gîndirea. Senzațiile sînt numite de Locke *idei simple*, „idee” însemnînd aici reprezentare, materie primă a cunoașterii. Intelectul, prin traviul său, produce *idei compuse* comparînd ideile între ele, degajînd din ele abstracții etc.

E locul să ne amintim aici noțiunile de *nominalism* și *realism*. Nominalismul este teoria conform căreia conceptele, din pricina generalității lor, nu sînt decât un *flatus vocis*,

un sunet, un cuvînt; există doar ființele particulare. Realismul, dimpotrivă, afirmă că reale sînt conceptele generale, ca de exemplu cabalitatea. Locke e un nominalist decis, ceea ce e de înțeles, de vreme ce se bazează numai pe experiență.

În experiență nu întîlnim decât ființe individuale (obiecte particulare). Nu întîlnim niciodată specia „cîine”, ci de fiecare dată un anumit cîine determinat. Locke declară că numai indivizii există în realitate, dar intelectul nostru efectuează operații din care rezultă termeni abstracți. Capacitatea de a construi aceste abstracții recunoscînd trăsături comune la un anumit număr de lucruri individuale constituie un privilegiu al minții omenești. Această capacitate de abstractizare este cea care le permite oamenilor să vorbească. Conceptele sînt, așadar, abstracții care totdeauna desemnează caracteristici generale, iar dacă dispunem de un limbaj, asta se datorează tocmai faptului că sîntem capabili să abstractizăm.

Locke a dezvoltat o teorie, devenită importantă mai ales prin efectele ei, potrivit căreia corpurile posedă *două feluri de calități*.

Calitățile primare sînt reprezentări simple și pozitive: soliditate, întindere, mișcare. Ele există în mod real în corpuri. Corpurile au însă și un al doilea fel de calități, de exemplu culorile, mirosurile, sunetele etc. *Aceste calități secundare* sînt generate de ideile simple (senzații), dar constituie *produsul modului nostru de a le percepe*; ele deci nu se află în corpuri. Ajungem aici la un punct care mai tîrziu va deveni decisiv.

Calitățile primare precum întinderea, soliditatea, mișcarea etc. au existență reală în corpuri. Calitățile secundare — cele pe care le numim culori, mirosuri, sunete — provin din modul în care corpurile acționează asupra simțurilor noastre: ele sînt generate de calitățile primare, dar sînt elaborate de modul nostru de a le percepe. *Așadar, nu se află în corpuri*.

Aici — dar numai aici — Locke este foarte apropiat de Descartes, care spunea: în *res extensa*, în substanța întinsă

nu există decât întinderea și mișcarea, restul nu aparține realității.

La Locke însă, reducerea corpurilor la calitățile primare are consecințe mai ample, prin faptul că el nu se mărginește să refuze corpurilor calitățile secundare, ci afirmă, pe deasupra, că *nu există substanță* în sensul tradițional al cuvântului.

Până aici, am văzut că substanța era ceea ce persistă prin toate schimbările, suportul calităților, ceea ce asigură durata ființei; era substanța în sensul *de substrat*. Pentru empiristul Locke, aceasta e o presuposiție mult prea absolută, mult prea îndepărtată de experiență: nimeni n-a întâlnit vreodată substanțe în experiență. Or, cum numai experiența ne oferă material pentru gândire, trebuie să recunoaștem o dată pentru totdeauna că substanță în sensul de *substrat* nu există. Substanța care trecea drept ființă în sensul deplin al cuvântului, pe care filozofii o luau drept ființa însăși, nu există. Ea nu este decât o iluzie.

Locke distinge între calitate și idee. Ideea se află în minte, calitatea în obiect. Adevărate sînt numai calitățile primare. Denumirea de „calități secundare” este nepotrivită, dat fiind că acestea nu sînt cu adevărat calități. Ele depind de aparatul nostru senzorial, rezultă din modul nostru de a percepe calitățile primare. În realitate, ele sînt idei. Am văzut că nu există idei înăscute. La aceasta se mai adaugă încă ceva: noi nu avem nici o certitudine în ce privește acordul ideilor dobîndite cu realitatea, dat fiind că realitatea constă exclusiv din calități primare, în timp ce noi nu sîntem capabili să separăm calitățile secundare de obiectul lor. De exemplu, nu putem să separăm culoarea roșie a unei eșarfe de această eșarfă; cu toate acestea, roșul eșarfei este o idee, și nu o calitate primară ca, de exemplu, întinderea.

Am putea să-i replicăm lui Locke: de unde vin, atunci, idei ca acelea de eternitate, infinit, incomensurabilitate, pe care, evident, nu le găsim în experiență? Locke ar răspunde: acestea nu sînt idei pozitive, idei cu adevărat prezente în spi-

rit; ele sînt doar niște idei negative. Ele provin din faptul că spiritul nostru poate să depășească indiferent ce idee; el depășește deci și datul. Îl depășește, fără a ajunge astfel cu adevărat la ideile de eternitate, de infinit, de incomensurabil. Acestea sînt niște pseudoidei, care nu corespund nici unei realități și nu exprimă decât depășirea de către noi a datului.

În același fel, speciile, genurile, esențele nu sînt existențe reale, ci abstracții, artificii de care se servește spiritul uman. Toate lucrurile reale, tot ceea ce există, cu excepția lui Dumnezeu, spune Locke, este supus schimbării. Cînd formăm idei ce durează fără a se schimba, acestea nu sînt niciodată obiecte reale, ci produse artificiale ale reflecției. Cunoașterea noastră, de exemplu, nu ajunge la nimic altceva decât la ideile noastre, la acordul sau dezacordul dintre ele. Locke este deci un empirist, care știe că în experiență nu accedem la lucruri așa cum sînt ele cu adevărat. *Nu cunoaștem lucrurile așa cum sînt în ele însele*, independent de noi. Nu le cunoaștem decât elaborate și completate cu calitățile secundare pe care le distinge spiritul nostru. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să ne lepădăm de cunoașterea noastră ca de altceva lipsit de valoare, ci înseamnă doar că realitatea externă nu se identifică cu ansamblul cunoștințelor pe care le elaborăm; noi construim un ansamblu coerent de senzații, de abstracții, de idei, dar prin aceasta nu cunoaștem lucrurile așa cum sînt în ele însele.

Sîntem conduși astfel la o *filozofie restrictivă*. Spiritul uman, spune Locke, își poate interzice pe deplin conștient anumite demersuri, filozofia trebuie să lase deoparte problemele transcendente. Ea trebuie să se limiteze la experiență, recunoscînd că nu poate cunoaște ceea ce nu se manifestă în experiența sensibilă. Sufletul există, dar nu putem ști ce este el. El nu poate să devină pentru noi obiect de cunoaștere, pentru că nu avem despre el nici o experiență sensibilă. Iată de ce nu-i de căderea noastră să ne întrebăm dacă sufletul e material sau imaterial etc. Asemenea întrebări ne depășesc competența.

Iată-ne, aşadar, departe de metafizicienii anteriori. Într-o altă privinţă însă, rămânem aproape de ei. Locke a pornit de la doctrinele lor, a profitat de ele, aparţine aceleiaşi tradiţii, iar asupra anumitor puncte, în pofda deosebirii de limbaj, este încă de acord cu ei.

După cum am spus, las aici deoparte întreaga reflecţie politică, socială şi chiar etică a lui Locke. Aş vrea doar, în încheiere, să mai evidenţiez un lucru: empirismul, care în acea epocă se propagă o dată cu matematica şi devine o exigenţă fundamentală a ştiinţei moderne în creştere, rămîne faţă de el însuşi *critic* şi *limitativ*. Este vorba de un empirism filozofic, el se întreabă cu privire la propria sa întindere şi subliniază ceea ce, prin însăşi natura sa, îi rămîne inaccesibil.

Respingînd substanţa corpurilor, Locke păstrează totuşi, în tot cuprinsul gândirii sale, simţul unui real care, aşa cum este, scapă experienţei şi deci cunoaşterii.

Vedem cum se naşte astfel un fel de „ontologie negativă”, care urmează să aibă curînd consecinţe considerabile. Empirismul, aici, nu este numai o metodă şi o teorie a cunoaşterii. El implică o mirare filozofică: el se miră de însăşi posibilitatea experienţei.

George Berkeley (1685-1753)

Observăm mai sus că epocile în care se generalizează critica şi îndoiala nu prea produc doctrine ample, atotcuprinzătoare sau sisteme monumentale. Astfel de epoci sînt, în schimb, deosebit de stimulative şi fecunde în puncte de vedere noi. Fără ele poate că marii filozofi n-ar fi existat. S-ar putea ca această reflecţie să fie aplicabilă şi empirismului englez, despre care discutăm aici.

Berkeley s-a născut către sfîrşitul secolului al XVII-lea şi aparţine, ca gânditor, primei jumătăţi a secolului al XVIII-lea.

A scris între altele „Noua teorie a vederii” — ceea ce ne arată interesul său faţă de natura senzaţiilor, un tratat privitor la principiile cunoaşterii umane şi opera sa cea mai cunoscută, un dialog uşor de citit, alert, amuzant, surprinzător: *Dialogul dintre Hylas şi Philonous*.

Punctul de plecare al lui Berkeley este Locke, dar el merge mai departe. Pentru el, calităţile primare precum întinderea, forma, mişcarea, pe care Locke le consideră ca aparţinînd realităţii, există la fel de puţin în lucrurile înseşi ca şi calităţile secundare. Ele nu există decît pentru cel care le percepe şi nu există decît prin procesul percepţiei.

Din două una, spune Berkeley: întinderea, forma, mişcarea ori sînt percepute prin simţuri, ori nu sînt. Or, ele sînt în mod vădit percepute prin simţuri, altminteri n-ar exista în conştiinţă, care nu are altă sursă decît percepţia sensibilă.

Prin urmare, calităţile primare, întocmai ca şi cele secundare, sînt idei. În cazul în care calităţile primare n-ar fi percepute prin simţuri, ne-am afla în impas, pentru că asta ar însemna ca, de exemplu, culoarea să fie copia unui lucru care el însuşi este invizibil, fiind o întindere. Dacă întinderea este invizibilă, nu poate fi vizibilă nici culoarea. A pretinde să delimitezi între două categorii de calităţi înseamnă să adopţi o poziţie de nesuşţinut. Nu există nici o deosebire reală între calităţi primare şi calităţi secundare. Şi unele, şi altele sînt idei. *Noi luăm drept lucruri sensibile ceea ce de fapt sînt nişte idei*. Tot ceea ce există există doar întrucît este perceput de un subiect înzestrat cu facultatea percepţiei.

Berkeley ajunge astfel la celebra sa dublă formulă: *esse est percipi* (a fi înseamnă a fi perceput) sau: *esse est percipi-pere* (a fi înseamnă a percepe). Fiinţa nu există în sine, ci numai întrucît este percepută. Or, pentru a fi percepută, trebuie să existe cineva care să perceapă. De unde, cea de a doua formulă: a fi înseamnă a percepe. Singurele două forme de existenţă accesibile nouă sînt cea de a percepe şi cea de a fi perceput. Dacă încercăm să ne reprezentăm o realitate care nu ar fi nici una, nici cealaltă, nu obţinem decît o fiinţă

iluzorie, un non-lucru. Ideile (percepțiile) nu pot în nici un chip să fie cauza a altceva, pentru că sînt, în raport cu simțurile noastre, de o totală pasivitate. Cauza ideilor nu sînt lucrurile, ci spiritul care percepe. Spiritul e o entitate simplă, indivizibilă, activă, care percepînd produce percepția. N-ar trebui însă căutată vreo „idee asupra spiritului”, pentru că așa ceva ar fi contradictoriu: idee înseamnă pasivitate, spirit înseamnă activitate.

Berkeley enunță formula: *ideile sînt lucrurile înseși*. Astăzi am spune: reprezentările despre lucruri sînt lucrurile (înseși). Sau, altfel spus: lucrurile nu sînt nimic altceva decît reprezentările pe care le avem despre ele. Această concepție poartă numele de *idealism absolut*.

O primă obiecție masivă ce s-ar putea ridica împotriva lui Berkeley ni se sugerează numaidecît. Experiența ne învață că, orice am face, sîntem incapabili să determinăm percepția pe care am vrea s-o avem în clipa de față. Dacă am vrea să ne reprezentăm acum că stăm întinși pe o plajă însorită, asta nu ar deveni automat o realitate. Percepțiile noastre ne sînt deci impuse. După Berkeley, ele ne sînt impuse de o voință, de un spirit mai puternic decît al nostru. Aici e punctul în care el îl introduce pe *Dumnezeu*. Spiritul omenesc nu este deci instanța supremă. Dumnezeu e cel ce produce în noi, după anumite legi riguroase, ideile sensibile ce alcătuiesc apoi lumea experienței noastre. Descoperim aceste legi prin experiență în cadrul cercetării științifice. Dar faptul că lumea sensibilă ni se înfățișează ordonată de legi nu implică nicidecum că ea posedă și vreo altă realitate, în afara spiritului.

Ceea ce e fascinant, în ansamblul acestei concepții, este că ea se lovește de o limită. Berkeley merge pînă la negarea oricărei realități exterioare spiritului. Spiritul nu mai are, așa-zicînd, nimic în fața sa. Cum însă o asemenea poziție nu se poate menține pînă la capăt, Berkeley a recurs la atotputernicia divină. Într-adevăr, fără recursul la Dumnezeu,

ne-am afla în plin arbitrar, în *solipsism*. N-ar mai exista altceva decît o unică conștiință, care, din neant, ar putea face ce vrea. Poziția idealismului absolut este de nesusținut. Berkeley a fost privit întotdeauna drept portdrapelul acestui idealism absolut (sau al acestui spiritualism absolut). Dar nici chiar la el acest idealism nu este absolut și nici n-ar putea să fie, pentru că ar anihila gîndirea care îl gîndește. Arbitrarul absolut duce la absurd. Nu este însă absurd să încercăm să înțelegem cum s-a putut aventura un spirit uman atît de departe.

Dumnezeu, în acest caz, ne salvează de absurd. Pentru a ne salva de absurd, trebuie ca el să existe. Și Berkeley adaugă: există legile naturii, ele sînt reguli riguroase în spiritul lui Dumnezeu, nu însă în afara spiritului său.

Regulile riguroase ale lui Dumnezeu. Așadar, pentru Berkeley, universul sensibil nu este un vis, el nu are evanescența visului. Berkeley continuă să creadă în el, dar îl privează de soliditatea independentă. Universul nu mai are substrat material, nu mai are „substanță”, nu mai are un în-sine. El este alcătuit din idei (percepții) și devine astfel maleabil și oarecum transparent, chiar dacă Berkeley se străduiește să-i salveze soliditatea. Am subliniat deja acest element: re-ducînd întreaga noastră cunoaștere la experiență, empiriștii ajung în cele din urmă la rezultatul că, în gîndirea lor, experiența însăși devine în mod surprinzător receptivă la imaginar.

Berkeley e convins că numai cu ajutorul idealismului absolut poate fi biruit scepticismul. Într-adevăr, el crede că dacă admitem că lucrurile există în sine, independent de percepția ce o avem despre ele, vom fi reduși la o îndoială totală: nu vom putea să rezolvăm problemele pe care le ridică dualitatea dintre realitatea în sine și realitatea pentru noi. A admite această dualitate înseamnă a recunoaște că nu știm nimic despre realitatea în sine. Și atunci nu mai e cu puțină nici o cunoaștere valabilă — situație de nesuportat. În schimb, dacă spunem că a fi înseamnă a fi perceput, atunci

percepțiile sînt ființa, iar cunoștințele își recapătă valabilitatea. După cum vedem, cu ajutorul idealismului absolut Berkeley vrea, în fond, să pună în valoare știința.

Din momentul în care postulăm un monism total, fie că e vorba de un spiritualism absolut sau de un materialism absolut, sfîrșim prin a nu mai putea distinge între spiritualism și materialism. Atunci cînd gîndirea nu reține decît *unul* din acești doi poli, cînd polaritatea lor a dispărut, puțin importă ce nume vom da la ceea ce rămîne. Doar dualitatea celor doi termeni face ca fiecare din ei să aibă sens. Din clipa în care nu mai e decît unul, ambii se sting oarecum deodată.

David Hume (1711-1776)

Scurtul capitol care urmează va da inevitabil cititorului impresia că gîndirea lui David Hume nu este tratată aici pentru ea însăși. Și cu toate că Hume e un gînditor important, considerabil, trebuie să recunosc că impresia cititorului va fi îndreptățită. După cum am mai spus, nu încerc să ofer aici o galerie completă a filozofilor importanți, ci doar să arunc cîteva jerbe de lumină discontinue, incomplete, asupra anumitor puncte din istoria gîndirii, spre a scoate pregnant în relief turnantele esențiale și momentele de relansare ale filozofiei occidentale, spre a le face să apară în toată limpezimea pentru noi cei de astăzi. Iată de ce nu voi menționa aici din Hume decît ceea ce e indispensabil pentru înțelegerea lui Kant, a cărui filozofie reprezintă, după mine, un aport radical pentru întreaga gîndire ulterioară și pentru lumea noastră actuală. Cititorul este astfel avertizat că expunerea noastră privitoare la cei trei mari empiriști englezi este total insuficientă dacă e vorba să fie cunoscuți pentru ei înșiși.

Hume e un scoțian din secolul al XVIII-lea. El pune aceeași întrebare ca și ceilalți empiriști: cum este cu puțință cunoașterea? Ce cunoaștem atunci cînd cunoaștem? Care sînt

limitele cunoașterii? După empiriști, singura sursă a cunoașterii este percepția sensibilă, deci experiența, înțînirea cu datul. (Începînd însă cu Berkeley, nu exista nici un dat în afara percepțiilor și a spiritului care percepe.) Hume întreabă dacă omul este capabil să rezolve problema ființei: „Ce este ființa?” Și răspunde astfel: pentru a aborda această problemă, trebuie să adoptăm *o atitudine critică*.

Vom vedea în curînd că acest termen, „critică”, urmează să joace un rol esențial pentru Kant, care îl va folosi în titlurile principalelor sale trei lucrări. După aceea a mai intervenit moda, și înțelesul cuvîntului a pierdut din precizie.

Din unghi filozofic, termenul „critică” are un sens foarte precis, care provine din acea epocă. O atitudine critică rezidă în următoarele: spiritul se examinează pe sine, își observă operațiile și metodele, pentru a-și descrie clar propriul aparat de cunoaștere, a-i desluși natura și a-i determina întinderea și valabilitatea — în loc să se îndrepte spre obiectele ce-l înconjoară. Este vorba de cunoașterea de sine a omului, nu însă ca subiect moral sau existențial (Socrate), ci ca subiect cunoscător. Ce face spiritul care caută să cunoască? Care este esența a ceea ce numim „înțelegere”? Care sînt operațiile fundamentale ce asigură cunoașterea?

S-ar putea crede că este vorba aici de o psihologie a cunoașterii. Dar nu: în realitate, este vorba de a descoperi valoarea sau nonvaloarea, limitele, întinderea a ceea ce spiritul uman poate realiza în planul cunoașterii. În consecință, *fa-cultatea de cunoaștere* însăși este cea care va trebui explorată cu maximum de claritate posibilă. După cum însuși procesul gîndirii va fi fost înțeles cu mai multă sau mai puțină claritate, rezultatele obținute vor avea o valabilitate mai mare sau mai mică. Dacă numim o asemenea cercetare *critică a cunoașterii*, termenul „critică” desemnează aici examinarea esenței și a cuprinsului cunoașterii înseși.

Pentru Hume, la fel ca pentru ceilalți empiriști englezi, toate ideile provin, după cum am văzut, din experiența sensibilă. Cînd gîndim, ideile se leagă, se înlănțuie după anu-

mite principii de ordine, ca de exemplu: asemănarea, proximitatea în spațiu sau în timp, cauzalitatea. Asociem anumite idei unele cu altele pentru că sînt analoge sau pentru că se raportează la ceva ce le este comun sau, alteleori, pentru că una s-a ivit alături ori după o alta.

Întrebarea cea mai importantă pusă de Hume privește cauzalitatea: ce este *cauzalitatea*? Provine ea din mintea noastră? Trebuie admis oare că spiritul nostru, de cum intră în acțiune, implică deja cauzalitatea? Sau aceasta a fost derivată, dimpotrivă, din percepțiile noastre sensibile?

Două percepții sînt apropiate una de alta atunci cînd, în experiența noastră, percepția B a succedat *întotdeauna* percepției A. Între ele există atunci un raport de proximitate și de succesiune. Cînd spunem însă că A este cauza lui B și că B este consecința lui A, atunci, zice Hume, spunem ceva mai mult. Atunci vorbim de cauzalitate și vrem să spunem că B se produce după A în *mod necesar* și întotdeauna, că A generează *cu necesitate* B.

De unde ne vine acest element de necesitate? El nu poate proveni, spune Hume, din experiența externă. Aceasta ne permite doar să constatăm că de fiecare dată B i-a urmat lui A, dar nu și că i-a urmat cu necesitate. Experiența internă, la rîndul ei, ne permite să constatăm de fiecare dată că voința noastră ne pune corpul în mișcare și-l folosește după plac, dar ea nu ne ajută să cunoaștem cauzalitatea. Necesitatea implicată în cauzalitate nu provine din intuiție, nici din logică sau din intelect. Trebuie deci să admitem că ea nu se bazează decît pe *obișnuința* pe care o avem de a constata în experiență anumite succesiuni constante.

Așadar, după Hume, cauzalitatea derivă pur și simplu din experiența succesiunilor constante. Constatăm că două fenomene se produc întotdeauna unul după celălalt și spunem că primul este cauza celui de-al doilea. Prin urmare, ideea de cauzalitate, cu elementul de necesitate pe care-l implică, rezultă pur și simplu din obișnuința creată, empirică, a unor succesiuni pe care le vedem producîndu-se constant, fără să se fi înregistrat nici o excepție.

Dar asta înseamnă că, după Hume, cauzalitatea nu rezidă în obiect, ci în obișnuința subiectului; ea este deci *subiectivă*.

Dacă însă cauzalitatea nu se mai justifică nici ca structură necesară a minții celui ce gîndește, nici ca dat empiric (sensibil sau intern), dacă ea se explică doar prin radicalizarea obișnuinței subiectului care constată succesiuni constante, atunci se pare că necesitatea pe care ea o implică este slăbită considerabil. Ceea ce totuși nu l-a împiedicat pe Hume să proclame un *determinism* absolut, nu numai în natură, ci și în etică și istorie. Acest principiu al determinismului poate fi enunțat în felul următor: *totul are o cauză și, în aceleași condiții, aceleași cauze produc aceleași efecte*. Hume a apărut o concepție deterministă despre istorie și a pus-o în practică, străduindu-se să evidențieze necesitatea și coerența acțiunilor umane. El credea a recunoaște în motivele oamenilor aceeași necesitate, aceleași înălțări ca în succesiunea evenimentelor.

Necesitate. L-am regăsit oare pe Spinoza? Evident că nu. La Spinoza, necesitatea exprima, în toate atributele și modurile, prezența substanței unice, eterne, divine — așadar, de natură metafizică. La Hume, este vorba de universalizarea determinismului fizic postulat în cercetarea științifică.

Fără critica făcută de Hume cauzalității, Kant poate că n-ar fi creat niciodată filozofia sa.

Kant ne va reține mai îndelung decât ceilalți filosofi. Într-adevăr, el a transformat în mod radical, în adâncime, perspectivele și conceptele gândirii filozofice. Dacă l-am neglija pe Kant, nu am înțelege mare lucru din toată desfășurarea ulterioară a filozofiei, inclusiv din numeroșii gânditori care nu au început să filozofeze cu adevărat decât pentru a-l combate. Ei au găsit mijloacele de expresie necesare atacului lor tocmai în filozofia kantiană.

Kant a trăit de-a lungul celei mai întinse părți a secolului al XVIII-lea. Optzeci de ani însemnau pe atunci o viață foarte lungă. A petrecut-o la Königsberg, în modul cel mai stabil și mai strict reglat. În contrast cu Descartes și cu mulți alți gânditori cărora le plăcea să călătorească și care erau plini de curiozitate pentru tot ce există pe lume, el a rămas mereu în același loc. Este ca și cum îndrăzneala gândirii i-ar fi fost de-ajuns pentru a potoli în el orice dorință de aventură. A fost dintre aceia a căror întreagă energie, ale căror eforturi converg în totalitate către operă, care nu-și permit nici un exces, care trăiesc din și pentru munca lor. O fidelitate față de un singur mod de viață, care împiedică orice risipire.

Kant suferă la început influența hotărâtoare a mamei sale, care era pietistă, și mai târziu influența lui Newton și a științei din epoca sa, mai cu seamă a fizicii. În domeniul filozofiei, a studiat cu deosebire gândirea lui Leibniz, mai ales prin intermediul operei lui Wolf.

În perioada sa precritică, Kant a publicat o serie de opus-cule care au avut un succes considerabil. Apoi, brusc, a tăcut. Timp de unsprezece ani a trăit în tăcere. După aceea, au apărut, la intervale scurte, cele trei lucrări principale ale

sale, *Critica rațiunii pure*, *Critica rațiunii practice* și *Critica facultății de judecare* — cele trei celebre *Critici* ale lui Kant.

Cînd a apărut *Critica rațiunii pure*, în 1781, Kant avea deja 57 de ani. Dacă ar fi murit mai devreme, nu ar fi existat filozofie kantiană.

Critica rațiunii pure. Termenul „critică” semnifică faptul că gândirea se pune în discuție pe sine însăși pentru a-și cunoaște și aprecia propria valoare. Și termenul „rațiune” trebuie să fie explicat. Kant numește rațiune, în prima sa operă critică, gândirea în măsura în care încearcă să cunoască, deci gândirea *teoretică* desfășurată de subiectul cunoscător. Ar trebui spus, pentru o claritate deplină, „Critica rațiunii *teoretice* pure”, deoarece este vorba aici doar de rațiune ca producătoare de teorie, ca instanță a cunoașterii. În ce privește termenul „pur” — există o întrebuintare specific kantiană a acestui cuvînt —, el semnifică abordarea critică a rațiunii, întrucît aceasta nu datorează nimic experienței, nu sondează decât în ea însăși, nu este nicum amestecată cu rezultate empirice, cu date care provin de la simțuri. Obiectul criticii îl constituie, așadar, forma pură a gândirii așa cum este ea *înainte* de experiență și așa cum condiționează experiența. Kant se folosește și de un alt cuvînt, al cărui sens este aproape (nu exact) același cu „pur”: este termenul *a priori*, prin opoziție cu *a posteriori*. Este *a priori* ceea ce sălășluiește în spirit înaintea oricărei experiențe; este *a posteriori* ceea ce provine din experiență. În concluzie, *Critica rațiunii pure* își propune examinarea gândirii teoretice prin ea însăși, ca posesoare de elemente *a priori*.

Critica rațiunii practice. Rațiunea este numită *practică* întrucît privește *acțiunea*: decizie, alegere, comportament. Paralel cu ceea ce am spus în legătură cu „Critica rațiunii pure”, titlul complet ar fi în acest caz: „Critica rațiunii *practice* pure”. Este considerată „practică” rațiunea care decide, în vederea acțiunii, care este comportamentul moral — deci rațiunea care îmi spune *datoria*, obligația *morală* de făptuire (verbul german *sollen*). Ea purcede la un examen critic de

sine pentru a-și descoperi sensul, valoarea, posibilitățile și limitele. Și ea trebuie să clarifice, prin acest examen, ce anume există în ea însăși care nu provine din experiență, deci ce este în ea *a priori* sau *pur*, în sensul indicat mai sus. *Critica rațiunii practice* este deci cercetarea rațiunii ca elucidare morală a vieții practice considerate în latura ei *a priori*.

Critica facultății de judecare. Trebuie să explicăm mai întâi termenul „judecată” (*Urteil*). În logică, el desemnează orice enunț care leagă două concepte. Numai din momentul în care enunțăm o judecată ne putem întreba dacă ceea ce spunem este adevărat sau fals. Dacă spunem „masă”, prin aceasta nu spun ceva adevărat sau fals. Dar dacă spunem „masa este neagră”, avem de a face cu un enunț adevărat sau fals. „Această masă este neagră” constituie o judecată. *Critica facultății de judecare* examinează natura rațiunii ca facultate de a produce judecăți — sau mai degrabă, cum o să vedem, anumite genuri de judecăți.

Kant a spus despre Hume că l-a trezit din somnul dogmatic. Ce era acest „somn dogmatic”? Kant era oarecum închis în sistemul vast, coerent, sigur, construit de Leibniz — într-o filozofie care cuprinde o cunoaștere atât de bogată și de riguros organizată încât este posibil să te mulțumești cu ea și să trăiești în limitele ei. „Somnul dogmatic” este contrariul atitudinii critice. Kant trăia mulțumit, ferit de îndoieli critice, în interiorul unei doctrine solide.

Hume, în schimb, punând în discuție cunoașterea însăși, interogându-se asupra conceptului de cauzalitate, l-a trezit pe Kant din somnul său dogmatic. Dar, dacă s-a trezit, nu înseamnă că gândirea lui Hume i-a dat satisfacție; dimpotrivă, nu-l mulțumea defel. Hume a pus problema cauzalității, dar a rezolvat-o de o manieră inacceptabilă pentru Kant. Este tocmai ceea ce l-a trezit — printr-un proces foarte caracteristic pentru filozofie.

Kant se miră. Se miră în fața faptului că știința, în genere, poate să existe; că există în fapt o cunoaștere necesară și universală.

El avea cea mai vie admirație pentru Hume. Or, potrivit acestuia, cauzalitatea nu se sprijină decât pe obișnuință. Atașat de certitudinea și evidența matematicii, unde nu este loc pentru nici o îndoială, Kant nu se poate mulțumi cu o atare explicație: obișnuința nu poate funda nici un fel de certitudine. Hume a avut marele merit de a pune problema fundamentului cauzalității, într-o vreme când fizica se întemeia pe determinism. În zilele noastre, cauzalitatea a pierdut ceva din importanța exclusivă pe care o avea pentru fizica din secolul al XVIII-lea, pentru care constituia o exigență absolută și hotărâtoare.

Kant își spune, așadar, că nu este cu puțință să fundezi o știință care se dorește sigură pe ceva atât de nesigur ca obișnuința.

El nu se întreabă dacă fizica există sau dacă știința există. O asemenea întrebare s-ar fi putut pune, poate, în secolele precedente. Dar în epoca lui Newton nu mai este posibil să se pună la îndoială realitatea științei, a fizicii: ea există, e un fapt. Și e integral fundată pe principiul de cauzalitate. Dacă deci cauzalitatea s-ar sprijini doar pe ceva atât de aleatoriu ca obișnuința, n-ar exista știință adevărată. Or, există o asemenea știință. De unde, întrebarea pusă de Kant: „Cum este în genere posibilă știința?”

Acesta e punctul de plecare, cu osebire caracteristic la Kant, dar relativ frecvent și la alții, al căutării filozofice — punct de plecare legitim: se pleacă de la ceva care *există*, și după aceea se trece la condițiile care trebuie să fie îndeplinite, de vreme ce acel ceva *există*. În domeniul gândirii, în special, în domeniul intelectual, avem dreptul să spunem: de vreme ce *gîndesc aceasta*, condițiile care fac posibil un atare gând trebuie cu necesitate să fie îndeplinite.

Așadar, Kant pune întrebarea: „Cum este în genere posibilă știința?” — înțelegînd prin știință, alături de matematică, în principal fizica. Ne aflăm în perioada cînd matematica, pînă atunci modelul și idealul oricărei științe, este depășită de fizică. Astfel, atunci cînd Kant se întreabă cum

este posibilă știința, în realitate el caută pentru fizică un fundament capabil să-i dea, prin instanța gândirii, o legitimitate și o certitudine egale cu cele care pînă atunci aparținuseră matematicii.

Cum să se procedeze? Kant spune: dacă se caută fundamentul certitudinii, fără de care nu există adevăr științific real, trebuie ca acesta să fie *necesar și universal*. Dacă vrem să găsim pentru fizică un fundament care să ne permită să-i considerăm descoperirile ca fiind necesare și universale, nu trebuie să-l căutăm de partea experienței, întrucît experiența nu poate oferi niciodată ceva care să fie necesar și universal. Chiar dacă am făcut de o mie de ori aceeași experiență cu același rezultat, ea s-ar putea desfășura și altfel. Sub unghiul experienței, este întotdeauna logic posibil ca lucrurile care *de regulă, în mod obișnuit* se petrec într-un anumit fel să se petreacă o dată altfel. În consecință, nici o experiență nu poate funda o certitudine care să corespundă certitudinii matematice: ar trebui, pentru aceasta, ca ea să nu fie *a posteriori*. Trebuie deci să găsim un fundament *a priori*, un fundament în însăși facultatea de cunoaștere, în ceea ce spiritul aduce cu sine din momentul în care intră în acțiune și care este deci mereu deja implicat din momentul în care există gândire. De ce enunțurile matematice sînt necesare și universale? De ce sînt ele pentru noi atît de sigure încît nu ne îndoiim că ar continua să fie valabile chiar dacă ne-am afla pe o altă planetă, sau acum o mie de ani, sau peste o mie de ani? Pentru că aceste enunțuri, în calitate de condiții ale gândirii, aparțin spiritului.

Ele sînt *a priori*. Matematica este *o știință pură*.

Să ne înțelegem. Kant nu vrea defel să spună prin aceasta că întreaga matematică este înscrisă dinainte în mintea nou-născutului. Este clar: copilul trebuie să învețe că doi și cu doi fac patru, și așa mai departe. El va fi recurs fără îndoială la experiență, fie și numai sub forma numărării pe degete. Dar Kant vrea să spună următorul lucru: certitudinea că doi și cu doi fac patru nu depinde, ca evidență, de nimic exterior,

cum ar fi degetele sau bilele, ci numai de facultatea de cunoaștere a celui care gîndește; și oriunde cineva gîndește, el va gîndi în acest fel.

Critica rațiunii pure

Să examinăm acum mai îndeaproape *Critica rațiunii pure*, despre care Kant însuși spunea că prin ea gîndirea sa a efectuat o revoluție copernicană.

Ori de cîte ori spunem ceva, enunțăm o judecată. *Zidul este alb, doi și cu doi fac patru*, acestea sînt judecăți.

Kant stabilește o dublă distincție între judecăți. Pe de o parte, există judecățile *a priori* (fundate pe gîndirea însăși) și judecățile *a posteriori* (care provin din experiență); pe de altă parte, există judecățile *analitice* și judecățile *sintetice*.

A priori sînt judecățile *necesare și universale*; ele sînt în fond de felul judecăților matematice. Așadar, ele nu pot proveni din experiență, sînt obligatoriu *a priori* întrucît condiționează orice gîndire. *Empirice* sînt, dimpotrivă, judecățile care provin din experiență și care, în consecință, nu sînt nici necesare, nici universale. Cînd spunem că zidul este alb, această judecată nu este nici necesară, nici universală, dar este poate adevărată dacă o raportăm la un anumit zid, care este alb. Aceasta e prima distincție făcută de Kant.

Cea de-a doua privește judecățile analitice și judecățile sintetice. O judecată este formată, cum se știe, dintr-un subiect și un predicat, legate în general printr-o formă a verbului auxiliar *a fi*. De exemplu: „zidul este alb”. *Zidul* este subiectul, *alb* este predicatul, iar copula *este* leagă subiectul „zid” și predicatul „alb”.

O judecată este *analitică* atunci cînd predicatul nu face decît să pună în evidență ceva care este *deja implicat* în subiect. De exemplu, cînd spunem: corpurile sînt întinse, nu facem decît să punem în relief o componentă a conceptului „corp”, anume întinderea. Într-adevăr, nu ne putem repre-

zenta nici un corp care să nu fie întins. Din momentul în care ne formăm conceptul „corp”, întinderea este deja implicată în el. Judecata „corpurile sînt întinse” nu face deci nimic altceva decît să pună „întinderea”, deja implicată, în evidență. Desprindem din subiect un element constitutiv caracteristic și enunțăm judecata: „Corpurile sînt întinse”, judecată care este deci analitică.

Judecata *sintetică*, în schimb, este aceea în care predicatul *adaugă* ceva la conceptul subiectului. De pildă, spune Kant, reprezentarea greutății nu este implicată în conceptul de corp, ne putem reprezenta un corp fără greutate. Astfel, cînd spunem „corpurile sînt grele”, avem de a face cu o judecată sintetică.

Atît judecățile *a priori*, cît și judecățile *a posteriori* pot fi, după Kant, judecăți *analitice* sau judecăți *sintetice*.

Înțelegem fără nici o dificultate că putem enunța o judecată analitică, deoarece aceasta nu aduce nimic nou, nu face decît să explice conținutul unui concept. Nici o dificultate, de asemenea, pentru judecățile sintetice *a posteriori*, întrucît legătura dintre subiect și predicat provine din datele experienței. Cînd spunem „Zidul este alb”, facem o constatare cu ajutorul simțurilor. Dar o judecată de acest fel nu este științifică, deoarece nu poate fi nici necesară, nici universală.

Așadar, judecățile analitice nu ne învață nimic nou, iar judecățile sintetice *a posteriori* nu pot fi nici necesare, nici universale. Trebuie trasă de aici concluzia că *singure judecățile sintetice a priori* (acelea care ne învață ceva nou și *sînt totodată* necesare și universale) pot fi considerate ca *științifice*.

Astfel, cînd ne întrebăm: „Cum este posibilă știința?”, asta înseamnă să punem întrebarea: „Cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*?” Și iată-ne în centrul problemei pe care o pune critica cunoașterii: „Cum este posibilă în genere cunoașterea?” Aici trebuie efectuată marea răsturnare kantiană. Înainte de ea, facultatea de cunoaștere a cerut întot-

deauna ca subiectul să facă efortul de a gravita în jurul obiectului pentru a-l cunoaște. Kant inversează termenii: el face ca obiectul să graviteze în jurul subiectului. El caută în subiect formele *a priori* care încep prin a constitui obiectul ca atare, și care fac posibile judecățile sintetice *a priori* din care este alcătuită știința.

Kant analizează procesul cunoașterii. Cunoașterea are două surse: sensibilitatea, prin care sînt *primate* impresii, și intelectul, prin care sînt *gîndite* obiectele. Kant vrea să descopere dacă nu cumva există, în sensibilitate și în intelect, ceva care să fie *a priori*, ceea ce ne-ar permite să explicăm cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori* — și deci știința. Acesta e obiectivul *Criticii rațiunii pure*. Mai întîi, există în sensibilitate ceva care să nu provină din experiență? Criteriul rămîne necesitatea și universalitatea. Dacă există în sensibilitate ceva necesar și universal, acest ceva este în mod necesar *a priori*.

Prima parte a *Criticii rațiunii pure* se intitulează *Estetica transcendențială*. Kant spune: pentru ca aparatul nostru perceptiv să poată elabora ceva, trebuie ca ceva să-i fie dat. Îi sînt date tocmai impresiile primite empiric prin intermediul simțurilor: culori, mirosuri, sunete.. Toate acestea sînt *a posteriori*, empirice, dar supuse unei ordini determinate impuse de aparatul sensibilității noastre.

Să luăm un exemplu, care de altfel nu are nimic kantian: o lămie, galbenă și acidă. Cum se face că noi legăm împreună două impresii atît de diferite ca galbenul și acidul? Nu există nici o trecere de la una la cealaltă, galbenul nu este acid, acidul nu este galben. Cum le putem unifica? Aceasta implică în mod evident ca noi să impunem senzațiilor noastre o anumită ordine, o anumită coerență. Această ordine, spune Kant, pe care sensibilitatea o impune senzațiilor noastre, nu provine din aceste senzații — nici de la acid, nici de la galben —, ci din aceea că noi legăm într-un anumit mod galbenul și acidul în spațiu și timp. Noi ordonăm diversele noastre senzații în spațiu și timp. Kant reflectează

așadar asupra timpului și spațiului și conchide: *spațiul și timpul sînt condițiile necesare și universale ale experienței sensibile*. Tot ce se găsește în spațiu și timp, tot ce întîlnesc aici pe firul experienței, poate fi suprimat prin gîndire, dar spațiul și timpul nu. Oriunde m-aș afla pentru a gîndi ceva, spațiul și timpul sînt mereu prezente. Trebuie deci ca spațiul și timpul să *Reforme* a priori *ale sensibilității*. Ele nu provin din experiență, ci sînt condiții *a priori* ale oricărei experiențe. (Kant consideră că timpul este forma pură a simțului intern, și spațiul forma pură a simțului extern.)

Spațiul și timpul sînt, așadar, pentru Kant formele sensibilității noastre: el nu le consideră ca existînd prin ele însele, independent de subiectul sensibil, ori ca aparținînd lucrurilor. Spațiul și timpul nu sînt proprietăți ale lucrurilor, ci condiții ale cunoașterii pe care o putem avea despre ele, și aceste condiții sînt *a priori*. Nu succesiunea sau simultaneitatea generează timpul, ci timpul este condiția oricărei succesiuni și oricărei simultaneități. Grație acestui *a priori* putem înțelege de ce poate exista o aritmetică necesară și universală ca știință a duratei, și o geometrie necesară și universală ca știință a spațiului. *Spațiul și timpul sînt formele a priori ale sensibilității*.

Dar dacă spațiul și timpul nu sînt proprietăți ale lucrurilor, ci forme *a priori* ale sensibilității noastre, ce fel de *realitate* au ele?

La nivelul experienței, pretutindeni unde oamenii fac experiențe, de orice fel, ei au totdeauna de-a face cu spațiul și timpul. La nivelul experienței, spațiul și timpul sînt realități constitutive ale oricărei experiențe. Pe de altă parte, din punctul de vedere al aprioricului, dacă cercetăm ce există, în facultatea noastră de cunoaștere, independent de experiență — și Kant califică o atare cercetare drept „transcendentală” —, spațiul și timpul sînt de natura ideilor, întrucît aparțin spiritului. Kant conchide că spațiul și timpul sînt *realități empirice* și *idealități transcendente*: mereu prezente în expe-

riență, dar condiții ale oricărei experiențe ca idealități transcendente.

Consecința care rezultă de aici schimbă complet raportul nostru cu lumea. Dacă orice experiență are loc în spațiu și timp și dacă spațiul și timpul nu aparțin lucrurilor, ci sînt condiții ale experienței lucrurilor, rezultă că *nu cunoaștem toate lucrurile pe care le întîlnim în experiență decît așa cum ne apar*, și nu așa cum sînt. Termenul „aparență” (*Erscheinung*) corespunde termenului grecesc *phainomenon*, fenomen, ceea ce apare. Așadar, după Kant, noi cunoaștem lucrurile ca fenomene, adică așa cum acestea ne apar. Nu cunoaștem decît aparențe. Am greși însă dacă am da acestui termen sensul de iluzie înșelătoare. Aparența, fenomenul este, pentru Kant, ceva cît se poate de real, dar nu este, ce-i drept, lucrul așa cum este el în sine, independent de percepția noastră: este lucrul așa cum se înfățișează sensibilității noastre. Lumea, așa cum ni se oferă ea, este o lume de *fenomene*, nu o lume de *lucruri în sine*.

Nu avem de-a face aici cu un idealism de felul celui al lui Berkeley. Realitatea nu se naște din conștiința noastră și nu se identifică cu ea. În concepția lui Kant, existența este independentă de conștiința noastră, dar ea ne rămîne necunoscută și incognoscibilă.

Acestea sînt trăsăturile esențiale ale „Esteticii transcendente” a lui Kant, unde filozoful studiază sensibilitatea, adică partea receptivă a facultății noastre de cunoaștere, ca implicînd forme *a priori*.

A doua parte a „Criticii rațiunii teoretice pure” poartă titlul „Logica transcendentală”. Dar nu este defel vorba de un expozeu de logică formală. Kant continuă să examineze elementul *a priori* al facultății noastre de cunoaștere, formele *a priori* care pot juca un rol la nivelul la care *gîndim* obiectele. Sensibilitatea era receptivă (*Empfindungsvermögen*); acum este vorba de formele *a priori* ale gîndirii, ale intelectului (*Verstand*).

Sensibilitatea e pasivă; intelectul este o funcție activă a spiritului. El gîndește obiectele, adică operează sinteza impresiilor sensibile ordonate în spațiu și timp. Kant se întreabă deci cu ajutorul căror structuri *a priori* operează intelectul atunci cînd efectuează sinteza intuițiilor sensibile. Kant procedează în felul următor: formele *a priori* ale intelectului trebuie să corespundă diverselor categorii de judecăți.

Este necesar să reamintim aici că Aristotel stabilise deja o clasificare a judecăților. Kant reia aproape aceeași clasificare tradițională. El pune în corespondență cu fiecare tip de judecată o formă de gîndire care, ca și formele pure ale sensibilității — spațiul și timpul —, nu provine din experiență, ci este *a priori* și aparține cunoașterii pure. Kant numește aceste forme *a priori* ale gîndirii *categorii ale intelectului*. Există, după el, patru grupe a câte trei categorii fiecare. Nu vom intra aici în detalii. Ne vom mulțumi să menționăm grupa cea mai importantă, aceea a relației, și, înăuntrul acesteia, categoria cea mai importantă — cea a cauzalității. Ceea ce ne readuce la Hume, despre care Kant a spus că l-a trezit din somnul dogmatic. Hume redusese principiul de cauzalitate la obișnuință, ceea ce Kant a considerat cu totul insuficient pentru a justifica știința, ale cărei judecăți trebuie să fie necesare și universale.

Să mai rezumăm o dată: de vreme ce știința există, trebuie să existe judecăți necesare și universale; și pentru a fi științifice, trebuie ca aceste judecăți să ne ofere o cunoștință nouă, și deci să fie sintetice; iar pentru a fi necesare și universale, trebuie să fie *a priori*.

În acest context, Kant pune întrebarea: cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*? Ele sînt posibile, răspunde Kant, întrucît cauzalitatea, de exemplu, este o categorie a facultății noastre de cunoaștere, a intelectului nostru, ea este *a priori*, nu provine din obișnuință. Fără îndoială, obișnuința poate juca un rol atunci cînd, bunăoară, constatăm în experiență că un fenomen A succede în mod regulat unui fenomen B, și aplicăm atunci acestor două fenomene categoria

cauzalității. Dar — și acest lucru este decisiv — categoria cauzalității nu a fost derivată din obișnuința cu această succesiune constantă, ea aparține *a priori* intelectului, și tocmai de aceea este, în procesul cunoașterii, necesară și universală. Să reținem deci: pentru ca cunoașterea să fie posibilă, trebuie să existe o facultate receptivă sensibilă prin care senzațiile vor fi primite în spațiu și timp, forme *a priori* ale sensibilității; apoi trebuie să existe intelectul, care organizează aceste senzații cu ajutorul categoriilor *a priori*. Trebuie să înțelegem că prin aceasta Kant nu opune empirismul și raționalismul, cum au făcut-o alții; în concepția lui, senzația și intelectul sînt deopotrivă indispensabile cunoașterii. Altfel, nu există cunoaștere. Ceva trebuie să fie dat sensibilității, ceva la care categoriile să se poată aplica. Kant spune: conceptele (un alt termen pentru „categorii”) fără intuiții sînt goale, o pură formă. Cauzalitatea considerată în ea însăși nu este decît o formă, ea trebuie să-și primească materia de la sensibilitate. Pe de altă parte, intuițiile fără concepte sînt oarbe, pentru că ele nu sînt nici construite, nici organizate. De unde, celebra formulă kantiană: *conceptele fără intuiții sînt goale, intuițiile fără concepte sînt oarbe*.

Atingem astfel problema centrală pusă de metoda critică. Am vorbit în mai multe rînduri de mirarea filozofică. În fond, și filozofia kantiană s-a născut din mirare: știința există — cum se face că știința există?

După rezultatele obținute pînă acum, mirarea se exprimă altfel. Cum se face că niște pure concepte *a priori* sau categorii, care își au originea în spirit și nu în experiență, au o valoare *obiectivă*? Aceasta e problema centrală a metodei critice. Cum se face că ele se aplică realității? Rar ne punem această întrebare. Dar ne putem reprezenta o lume în care aceste categorii ale spiritului nostru ar eșua întrucît aici totul ar fi pur haos. Ne putem imagina că nimic nu le-ar corespunde niciodată în experiență. O atare problemă nu s-ar putea pune într-o teorie potrivit căreia totul vine de la spirit

pentru că totul este înăscut în el. Nu s-ar pune nici într-o concepție pur empiristă, după care totul ar proveni din experiență, în ambele cazuri, nu există decât o singură și unică sursă pentru tot, și în consecință totul se acordă. La Kant însă, există două surse eterogene, două componente ale științei, ambele indispensabile și radical diferite: una care ține de experiență, de ceea ce ne este dat; cealaltă de formele *a priori* ale facultății noastre de cunoaștere. Se impune deci întrebarea: cum pot avea conceptele o anume valoare obiectivă? Aceasta e problema centrală pusă de metoda critică la nivelul cunoașterii.

Kant răspunde astfel — și, în acest caz, este esențial să înțelegem bine răspunsul, întrucât numai așa vom putea înțelege restul: a gândi ceva înseamnă a conferi unitate acelui ceva; a gândi înseamnă a constitui unitatea a ceea ce gîndești. Este unul și același proces. Nu există mai întîi o unitate pe care după aceea începem s-o gîndim; după cum nici nu constituim o unitate fără să gîndim. A gîndi înseamnă tocmai *a constitui acel ceva în unitate*. A conferi unitate unui obiect coincide perfect cu fundarea conștiinței, este însuși procesul care întemeiază conștiința. Obiectul cunoașterii este unitatea gîndită a ceea ce se află în fața conștiinței, și această gîndire instituie într-un fel unitatea conștiinței și totodată unitatea obiectului. Unitatea conștiinței se realizează prin unitatea a ceea ce gîndește ea, a ceea ce se află în fața ei — a ceea ce numim obiect. Se poate spune că tocmai unitatea presupusă a obiectului ca atare constituie stratul cel mai profund al subiectului teoretic pur. Unitatea obiectului este oarecum instituită dinainte de către conștiință. Ceea ce conștiința numește obiect este o unitate pe care ea nu o cunoaște încă, pe care încă nu a elaborat-o complet, dar pe care o presupune pentru ea însăși și o numește „obiect”. Ea proiectează în fața ei ca obiect propria sa unitate. Conștiința este întotdeauna conștiință a ceva și se identifică cu acest ceva (obiect). Această unitate presupusă va fi elaborată, precizată, dezvoltată prin intermediul categoriilor *a priori* ale facultății de cunoaștere.

Această conștiință anticipați vă *a priori* a unității obiectului — cea dintîi, într-adevăr, în raport cu aplicarea categoriilor — este ceea ce Kant numește *apercepție transcendentă*.

Așadar, după Kant, nu experiența constituie facultatea de cunoaștere, ca la empiriști, după cum nu există nici armonie prestabilită între facultatea de cunoaștere și experiență, ca la Leibniz. Pentru el, facultatea de cunoaștere, cu formele ei *a priori*, structurează și construiește experiența. Nu este deci cazul să ne întrebăm, de pildă, în ce fel cauzalitatea, această categorie *a priori*, se poate aplica realităților empirice: cauzalitatea este *a priori*, în fenomene, legătura care dovedește unitatea conștiinței gînditoare. Spiritul nu generează lucrurile, dar structurează natura cu ajutorul unor legi care îi aparțin lui, adică cu ajutorul categoriilor *a priori* ale intelectului, constitutive unității obiectului. În aceasta constă revoluția copernicană a lui Kant.

O primă consecință este aceea că legile fizicii pot fi considerate în mod legitim necesare și universale, întrucât cauzalitatea este o categorie necesară și universală (*a priori*). Așa se explică posibilitatea științei. Ea e astfel confirmată și legitimată. Cu alte cuvinte: oricît am continua studiul naturii, oricare ar fi obiectul cercetării noastre, acolo unde noi înșine sîntem prezenți, intelectul nostru este activ, și el descoperă între fenomene legăturile principiului de cauzalitate, constitutiv acestor fenomene în calitate de categorie *a priori*. Într-un fel, purtăm cu noi spațiul, timpul, cauzalitatea. Ori de cîte ori gîndim, ele sînt prezente și conferă legilor necesitate și universalitate. În consecință, fizica seamănă cu matematica, în măsura în care găsește fundamentul necesității și universalității sale în spiritul celui care gîndește. Pe de altă parte, dacă cercetarea, înarmată cu cauzalitatea, se poate aventura la infinit, dacă universul se deschide fără limite cercetării științifice a spiritului omenesc, această cercetare nu va atinge totuși, în lumea empirică, decât fenomene, niciodată lucrurile în sine.

Cunoașterea noastră nu întâlnește niciodată lucrurile în sine. Lumea fenomenelor se oferă cercetării sale, la infinit: necesitatea și universalitatea sînt garantate de *a priori*-ul cauzalității. Cunoașterea științifică nu recunoaște limite. Și totuși, există o limită în cunoaștere, de netrecut, definitivă, fără nici o legătură cu progresul științei, și care nu va fi niciodată suprimată: noi nu vom cunoaște — de-a pururi — decît lumea fenomenelor, niciodată lucrurile în sine.

Să rezumăm: pînă acum, Kant a distins, în conștiința subiectului, două niveluri ale facultății de cunoaștere: la nivelul sensibilității, el a pus în evidență cele două forme *apriori* care sînt spațiul și timpul; la nivelul intelectului, a desprins douăsprezece concepte sau categorii *a priori*, dintre care cea mai importantă este cauzalitatea. În concepția lui Kant, orice experiență umană privind natura ne este dată doar prin intermediul acestor forme *a priori* ale conștiinței. În consecință, nu întîlnim niciodată în experiență decît fenomene, adică ceea ce ne apare prin intermediul acestor forme.

Natura nu ne este deci accesibilă decît prin intermediul acestor forme ale conștiinței, dar nu conștiința noastră îi produce realitatea. La nivelul existenței, conștiința noastră nu are nici o putere creatoare (în vreme ce, pentru idealismul absolut, întreaga existență nu este decît conștiință). Trebuie deci să fie dat ceva, independent de percepția noastră. Kant numește acest „ceva” *noumen* sau *lucru în sine* (prin opoziție cu *fenomenul*, cu *ceea ce apare*, adică cu lucrul așa cum îl percepem noi prin intermediul formelor conștiinței). Pentru rațiunea teoretică, lucrurile în sine sînt absolut incognoscibile; ele sînt oarecum un *x*, o necunoscută indispensabilă, fără de care nimic n-ar exista.

Să abordăm acum partea din *Critica rațiunii pure* pe care Kant o intitulează „Dialectica transcendentă” și care constituie al treilea nivel al facultății de cunoaștere: nivelul *rațiunii* în sens restrîns. Termenul „rațiune” are la Kant, după context, semnificații diferite. În titlul primei *Critici*,

termenul desemnează facultatea de cunoaștere în întregul ei. Dar aici, la nivelul „Dialecticii transcendente”, el desemnează acea parte a facultății de cunoaștere unde *Ideile a priori păstrează perspectiva totalității*. „Dialectica transcendentă” nu se ocupă de rațiune în sens restrîns, decît în măsura în care aceasta conține un element *a priori*. După ce a clarificat formele *a priori* ale sensibilității, apoi formele *a priori* ale intelectului, Kant descoperă *cele trei Idei ale rațiunii*: Ideea de *suflet*, ca totalitate a fenomenelor interioare; Ideea de *lume*, ca totalitate a fenomenelor exterioare; Ideea de *Dumnezeu*, ca totalitate a realului și posibilului.

Care este funcția acestor trei Idei? Spațiul și timpul fac posibile impresiile exterioare și interioare. Categoriile fac posibile experiența obiectivă și legile care o unifică. Aceste două tipuri de *a priori* sînt indispensabile științei, dar nu și suficiente. Mai trebuie să existe *a priori* în subiect ceva care tinde către cunoaștere, care pune în acțiune, într-un fel, toate formele *a priori* pentru a obține progresiv mai multă *unitate* plecînd de la pluralitatea și dispersia experienței.

Tocmai aceasta e funcția celor trei Idei ale rațiunii. Fiecare din ele indică *o totalitate, care nu este niciodată dată* (gegeben), *ci totdeauna propusă ca o sarcină necesară* (aufgegeben) și care, ca atare, cere progresul nesfîrșit al cunoașterii, în fond, toate trei exprimă nevoia de unitate a conștiinței.

Kant încearcă să demonstreze că, plecînd de la cele trei mari Idei ale rațiunii — sufletul, lumea, Dumnezeu —, gîndirea noastră se rătăcește în *erori inevitabile*, cărora le dă numele de „iluzie transcendentă”. Oricît am denunța aceste erori, continuăm totuși să le comitem și să le fim victime: aceasta înseamnă că ele sînt „transcendentale”, adică fondate în datul *a priori*.

Prima Idee este aceea a *sufletului ca totalitate a fenomenelor interioare*. Cînd vorbim despre suflet, ne aventurăm într-un domeniu unde nu mai avem nici un obiect de experiență. Fără îndoială, avem experiența unei diversități de

aspecte ale sufletului nostru, reprezentări, cunoștințe, gîn-duri, rostiri, dar sufletul ca atare, în totalitatea sa, nu devine niciodată obiect pentru noi. *Sufletul este o Idee*. Aceasta înseamnă că ea este — ca și celelalte două Idei — *regulative iar nu constitutivă*. Ne îndreptăm către ea, am vrea să o înțelegem, ea este un principiu care ne orientează cercetarea, este deci regulativă — dar nu constituie pentru noi nici un obiect, nu este constitutivă. Și totuși, sîntem neconținut tentați să vorbim ca și cum ea ar fi pentru noi un obiect cognoscibil — și aceasta este eroarea pe care Kant o numește *paralogism*. Astfel, după el, „psihologia rațională” simulează că se află în posesia unei științe a sufletului. Mulți filozofi pretind să demonstreze că sufletul este nemuritor; de exemplu, Platon. Or, a pretinde că faci o atare demonstrație, înseamnă să procedezi ca și cum sufletul ar fi un obiect al experienței. înseamnă să cedezi iluziei. Se argumentează ca și cum am fi în posesia unei cunoașteri a sufletului, și astfel ne înșelăm cu privire la adevărata lui natură. Sufletul nu este un obiect posibil, pentru rațiunea teoretică, ci numai o Idee. *La nivelul cunoașterii*, nu știm ce poate fi cu adevărat sufletul, nu avem despre el nici o intuiție, nu-l cunoaștem. (Altfel stau lucrurile, cum o să vedem, la nivelul rațiunii practice.) Pentru a ilustra un asemenea paralogism, Kant se referă la doctrina lui Descartes asupra nemuririi sufletului. Kant consideră că, în acest caz, Descartes se aventurează prea departe, că depășește limitele rațiunii, întrucît rațiunea teoretică nu poate ști nimic sigur despre suflet în totalitatea lui.

Același lucru este valabil și în privința celei de a doua Idei, *lumea ca totalitate a fenomenelor exterioare*. Nu întîlnim niciodată în experiență această totalitate. Este cu neputință. Nu întîlnim niciodată decît fenomene parțiale în cuprinsul lumii, a căror totalitate nu poate deveni obiect pentru noi. Noi înșine sîntem pentru noi înșine obiecte în cuprinsul lumii. Fără îndoială, putem dobîndi o cunoaștere științifică, necesară și universală, despre fenomene care se desfășoară în lume, în univers, dar nu despre univers în totalitatea lui.

Astfel, atunci cînd „cosmologia rațională” pretinde că este în posesia unei teorii a universului ca totalitate, ea depășește limitele facultății de cunoaștere a ființei omenești ca subiect teoretic. O asemenea știință este inaccesibilă omului, și Kant face o demonstrație a acestei afirmații care constituie fără îndoială lucrul cel mai neobișnuit din istoria gîndirii filozofice. Este vorba de faimoasele *Antinomii ale rațiunii pure*.

Nu avem de-a face, în aceste antimonii, cu simple contradicții ce trebuie eliminate. Este vorba, dimpotrivă, de contradicții în care rațiunea pură se afundă *în mod necesar* atunci cînd se străduiește să atingă adevăruri metafizice. Ea este prinsă în patru antimonii, și aceasta constituie o descoperire de o importanță decisivă pentru filozofie. Apare aici, pentru prima dată în istoria filozofiei, noțiunea de *eroare necesară*, legată în chip ireductibil de natura spiritului omenesc.

Este vorba de univers, considerat în totalitatea lui, și de patru probleme puse în legătură cu el de-a lungul istoriei filozofiei. Kant pune față în față soluțiile contradictorii care le-au fost date: de o parte teza, de cealaltă parte antiteza.

Prima alternativă: lumea este finită — sau: lumea este infinită. (Să ne reamintim: am văzut mai înainte, în legătură cu Renașterea, cum se indignase Kepler împotriva noilor teorii despre infinitatea lumii, în timp ce viziunea unei lumi infinite, în sfîrșit „demnă de Dumnezeu”, îl entuziasmase pe Giordano Bruno.)

A doua alternativă: lumea este compusă din elemente simple: — sau lumea este alcătuită dintr-o materie divizibilă la infinit. (Elementele simple: teza atomiștilor, din Antichitate, reluată apoi în diverse forme.)

A treia alternativă: lumea este în întregime determinată cauzal — sau: există și o cauzalitate prin libertate. Ceea ce înseamnă: sînt posibile acte libere, care după aceea acționează cauzal. Dacă putem săvîrși un act liber, acesta nu are cauză determinantă, dimpotrivă: actul liber *începe* o nouă înlănțuire cauzală. Alternativa este deci aceasta: *universul este în întregime determinat — sau: sînt posibile acte libere*.

A patra alternativă: în univers totul este contingent — sau: există în univers ceva necesar. (Să ne reamintim: am văzut că, după Spinoza, Dumnezeu își este propria cauză și că există deci în mod necesar. Sau, dimpotrivă: nu există decît lucruri contingente, existența lor nefiind susținută de nici o ființă necesară.)

Acestea sînt cele patru alternative. Oricît de diverse au fost în plan istoric răspunsurile date mirărilor filozofice, aceste patru probleme privind universul rămîn fundamentale. Ele sînt ca niște puncte deosebit de fierbinți printre tezele divergente ale diverselor filozofii.

Esențialul însă, la Kant, constă în aceea că încearcă să demonstreze — sau să respingă — atît teza, cît și antiteza. El arată că este posibil, oricînd, să respingi antiteza astfel încît să demonstrezi teza, sau să respingi teza astfel încît să demonstrezi antiteza. După ce ai citit paginile lui Kant privind antinomiile din *Critica rațiunii pure*, pentru început ești mai încurcat decît înainte. Constați că este posibil să demonstrezi atît că lumea este finită, cît și infinitatea ei; atît că este alcătuită din atomi, cît și că e alcătuită din materie divizibilă la infinit; că totul este determinat și că sînt posibile acte libere; că totul este contingent, și că există o ființă necesară. Ești în culmea perplexității.

Atunci intervine răspunsul decisiv al lui Kant: în primele două antinomii (lumea finită sau infinită, materie alcătuită din atomi sau divizibilă la infinit), atît teza cît și antiteza sînt false. în ultimele două antinomii (determinism universal sau posibilitatea unor acte libere, contingență universală sau ființă necesară), atît teza cît și antiteza sînt adevărate.

Cum e posibil așa ceva? Nu-i vorba nicidecum de pres-tidigitație. Kant rezolvă problema după cum urmează: primele două antinomii, spune el, consideră lumea ca și cum ar fi pentru noi în totalitatea ei un fenomen, deci obiectul unei experiențe posibile. Dar cum lumea nu poate fi pentru noi un fenomen, a o considera astfel înseamnă a raționa asupra unui pseudo-obiect, a unui obiect care nu poate fi obiect. Problema de a ști dacă ceva are sau nu limite nu are sens

decît în raport cu spațiul. Cum lumea ca totalitate nu este un obiect, ea nu este supusă formei *a priori* a sensibilității noastre; ea nu este deci spațială, și în consecință problema limitelor sale nu are nici un sens. Cele două răspunsuri sînt false pentru că vizează un obiect care, ca atare, nu poate exista. Lumea ca totalitate este de fapt doar o Idee.

Dar cum se face că s-a putut ajunge să se dea cu privire la ea răspunsuri atît de contradictorii? Pentru că nu s-a ținut seamă de diferența care există între fenomene și Idei *a priori*. Dacă lumea ar fi un fenomen, ea ar fi, ca toate fenomenele, finită, și am putea-o demonstra. Dar lumea nu este un fenomen. Dacă lumea este o Idee, ea este atunci, ca toate Ideile, *infinită*, și putem demonstra că este așa. în fapt însă, operăm cu un concept nevalid, contradictoriu, acela de lume ca fenomen-Idee. Se poate astfel demonstra că această „lume” ambiguă este infinită cînd o privim ca Idee, și că este finită cînd o considerăm ca fenomen. Dar lumea nu poate fi în același timp Idee *si* fenomen.

Aceeași observație este valabilă și referitor la elementele simple sau la divizibilitatea la infinit. Dacă lumea ar fi un fenomen, am putea spune că este formată, ca fenomen material, din atomi simpli; dacă considerăm întinderea sa, aceasta este — datorită spațiului, formă *a priori* a sensibilității — divizibilă la infinit. Dar cum lumea nu este un fenomen, cele două enunțuri sînt deopotrivă false. în raport cu lumea ca Idee, putem continua diviziunea la infinit; în raport cu fenomenul, întîlnim limite. în ambele cazuri, operăm cu un pseudoconcept.

Kant dă un exemplu: atunci cînd ne întrebăm *dacă un cerc pătrat este rotund sau pătrat*, putem demonstra că este rotund recurgînd la conceptul „cerc”, și că este pătrat re-curgînd la conceptul „pătrat”. Numai că nu există cerc pătrat; la fel în ce privește pretinsa „lume-fenomen”. Lumea nu este un fenomen.

Referitor la ultimele două antinomii: cele două afirmații contradictorii — determinism total sau posibilă libertate,

contingență infinită sau ființă necesară — sînt, după Kant, adevărate amîndouă. Și totuși este vorba de contradicții la fel de exclusive ca în primele antinomii. De ce se întîmplă așa? Totul depinde aici de modul în care considerăm lumea: *ca fenomen* sau *ca lucru în sine*. Dacă considerăm lumea ca fenomen, este evident că totul în cuprinsul ei este determinat. Știm deja: cauzalitatea, formă *apriori* a gîndirii noastre, este necesară și universală. În consecință, tot ce întîlnim în experiență este determinat. În lumea concepută ca fenomen, domnește un determinism total și absolut, întrucît categoria „cauzalitate” se aplică la tot ce poate exista în lume, și este valabilă pentru tot ce apare în experiență. Dar dacă lumea este considerată ca lucru în sine, nemaifiind fenomen, ea nu mai este supusă dominației cauzalității. În consecință, s-ar putea produce în ea acte libere, care nu sînt fenomene și nu se manifestă ca atare în raport cu facultatea noastră de cunoaștere: un act liber nu poate fi constatat ca atare în mod empiric. Cînd credem că observăm în experiență un act liber, transgresăm posibilitățile noastre, care nu se extind decît asupra fenomenelor. De exemplu, psihologii încearcă să interpreteze fiecare act liber ca fiind efectul unei cauze, întrucît sesizează acest act ca fenomen, iar la nivelul fenomenelor ei au, desigur, dreptate. Dar aceasta nu exclude deloc posibilitatea unor acte libere. La fel în ce privește *contingența și necesitatea*. Orice fenomen este contingent, orice fenomen există prin ceva diferit. Dar, cum lumea nu este și nu poate fi un fenomen, nimic nu poate exclude posibilitatea unei ființe necesare. Numai că o ființă necesară nu este un fenomen. Nu o întîlnim în experiență.

Așadar, după Kant, primele două antinomii comportă răspunsuri false de ambele părți; ultimele două, răspunsuri care pot fi adevărate de ambele părți, după cum unele se aplică fenomenelor din lume, și celelalte la ceea ce nu poate fi niciodată fenomen. Rațiunea noastră teoretică funcționează perfect atunci cînd formele sale *a priori* se aplică fenomenelor. Dar ea își pierde rigoarea atunci cînd caută să cu-

noască ceea ce se află *dincolo* de realitatea fenomenală. Rațiunea teoretică nu ne îngăduie să cunoaștem decît ceea ce întîlnim în experiență, adică ceea ce se supune formelor *a priori* ale conștiinței noastre.

Să încercăm pe scurt să înțelegem ce ne spune Kant în legătură cu a treia Idee *a priori* a rațiunii: *Ideea de Dumnezeu*. El procedează și aici în mod asemănător. *Teologia rațională*, în concepția lui Kant, procedează și ea ca și cum Dumnezeu ar fi un obiect posibil al cunoașterii. Pentru aceasta, ar trebui ca Dumnezeu să fie un fenomen. Dar Dumnezeu nu este un obiect, nu este un fenomen; el este, pentru facultatea noastră de cunoaștere, o *Idee*, și deci *regulativă*, iar nu *constitutivă*. Pentru a ilustra această eroare, Kant se referă la argumentul ontologic, așa cum l-am expus în legătură cu Sfîntul Anselm. Sfîntul Toma îl respinsese deja, Descartes l-a reluat.

Kant îl respinge. De ce? Pentru că argumentul se bazează pe „perfectiunea” lui Dumnezeu, concept care ar implica existența Sa: o ființă care există este mai perfectă decît o ființă care nu există. Oricare ar fi bogăția conceptului pe care-l creăm în legătură cu un obiect, subliniază Kant, trebuie totuși să-l depășim pentru a putea atribui existență obiectului pe care îl desemnează. „În cazul unor obiecte sensibile, aceasta se produce în legătură cu unele din percepțiile mele potrivit legilor empirice; dar, în cazul unor obiecte ale gîndirii pure, nu există nici un mijloc de a le cunoaște existența...” Nu putem spune că ceva există decît dacă o intuiție se unește cu un concept, căci, după cum am văzut, conceptele fără intuiții sînt goale. Or, nu avem nici o intuiție a lui Dumnezeu, și nici nu știm ce înțelegem prin conceptul „a exista” atunci cînd este vorba de Dumnezeu — o Idee. Sîntem deci incapabili *atît să demonstrăm, cit și să respingem* existența lui Dumnezeu. Metafizica tradițională, care vrea să ne ofere dovezi ale existenței, transgresează limitele rațiunii teoretice. Ea ne face numai să presimțim ceea ce poate exista; dar nu-i poate demonstra nici existența, nici inexistența.

Nu cunoaștem decât fenomenele. în lumea noumenală, care o transcende pe cea a fenomenelor, nu poate exista obiect pentru rațiunea teoretică.

Kant se regăsește astfel în pragul credinței din timpul copilăriei, pe care i-o inculcase mama lui, pietistă credincioasă. Din imposibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a-i demonstra existența, Kant nu trage concluzia că Dumnezeu nu există. Dimpotrivă, el voia să stabilească limpede și riguros sfera de cuprindere a cunoașterii pentru a face loc credinței. Omul este chemat să dezvolte știința la nivelul fenomenelor. Aici el nu întâlnește nici o limită, întrucât fiecare pas înainte al rațiunii îl obligă să-și asume din nou sarcina fără sfârșit a cunoașterii — știind că nu va cunoaște niciodată totalitatea, pentru că Ideea este regulativă, iar nu constitutivă. Când se trece la totalitate sau la noumen, orice cunoaștere își pierde validitatea. Este îngăduită atunci credința. Aceasta vrea să spună: credința nu este în contradicție cu rațiunea, ceea ce nu înseamnă că există un domeniu în care rațiunea are drepturi, și un altul în care nu le are. Dar cum rațiunea noastră ne dezvăluie ea însăși limitele sale, este bine să le recunoaștem. în consecință, acolo unde nu se poate nici demonstra, nici respinge, este îngăduit să credem — și credem sau nu credem. Cităm fraza celebră a lui Kant: „A trebuit să limitez cunoașterea pentru a face loc credinței.”

Critica rațiunii practice

Filozofia lui Kant se desfășoară în jurul a trei întrebări: „Ce pot cunoaște? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?”

„Critica rațiunii teoretice pure” răspunde la prima întrebare: ce pot cunoaște? Am căutat până aici să înțelegem sensul răspunsului dat de Kant la această primă întrebare. Putem cunoaște — și putem continua la nesfârșit eforturile noastre de cunoaștere — tot ce privește fenomenele, obiectele care constituie experiența noastră. Nu vom epuiza niciodată lu-

mea obiectelor, cercetarea va continua aici *fără sfârșit*. în schimb, nu putem ști *nimic* despre ceea ce nu este fenomen, despre ceea ce nu este pentru noi obiect de experiență. Este vorba aici de „ceva” cu totul diferit.

„Critica rațiunii practice pure” caută să răspundă la a doua întrebare: ce trebuie să fac? Ea se ocupă de rațiune în măsura în care aceasta ia decizii practice, adoptă hotărâri privind acțiunea și determină astfel comportamentul moral al unui subiect liber. Totuși nu este vorba aici de a pune la probă unele principii morale aplicându-le la situații concrete pentru a descoperi ce permit sau interzic ele în funcție de culturi, epoci, locuri etc. Kant caută să stabilească *condițiile a priori* ale oricărei decizii morale.

Așa cum în *Critica rațiunii pure* nu era vorba de a studia legile fizicii, ci de a înțelege în ce condiții este în genere posibilă cunoașterea fenomenelor și a legilor lor, la fel în *Critica rațiunii practice* nu este vorba să cunoaștem regulile conduitei morale, ci să înțelegem *în ce condiții este în genere posibilă o decizie morală*. în amândouă cazurile, este vorba să înțelegem condițiile de posibilitate: ale unei cunoașteri, în prima *Critică*, ale unei *făptuiri morale* în a doua.

Valoarea morală, ne spune Kant, este trăită nemijlocit ca fiind *a priori*, cu alte cuvinte ca nederivând din experiență. Valoarea morală, după el, nu depinde de un rezultat exterior care merită să fie atins, nici de anumite împrejurări determinate: ea este o valoare *în sine*.

Să ne oprim o clipă aici. Epoca noastră se opune diametral unei asemenea concepții. Contemporanii noștri adoptă, în majoritate, o atitudine diametral opusă. Ei se străduiesc să justifice valorile morale prin rezultatele empirice pe care își propun să le atingă, sau încearcă să le explice plecând de la condițiile date, străine domeniului moral.

Kant se situează la cealaltă extremă. Să considerăm, de pildă, valorile „muncă” și „cumpătare”, care au culminat în morala puritană a capitalismului primitiv și pe baza cărora Max Weber a construit celebra sa teorie. Care ar fi, în aceas-

tă privință, poziția kantiană? Fără îndoială, el ar fi interesat de punctul de vedere al psihologilor și sociologilor, care caută să explice de ce, într-o societate dată, s-au impus tocmai aceste valori. Dar, în definitiv, ar spune Kant, ce fac aceștia? Ei constată o stare de fapt istorică și îi caută cauzele. Au desigur dreptate, ca savanți, să cerceteze cauzele unui fenomen social. Este vorba pentru ei de o știință empirică. Virtuțile „muncă”, „cumpătare” sînt constatate ca fenomene în vederea obținerii unei cunoașteri obiective a societății. În schimb, ei nu caută defel să explice cum o valoare morală ca atare acționează asupra libertății oamenilor. Ei vor să explice de ce, într-o epocă dată, într-o societate dată, „munca” și „cumpătarea” au fost valori, dar nu de ce unii oameni împărtășesc aceste valori, care se opun totuși dorințelor lor. Dincolo de ce poate fi constatat empiric, există în ei „ceva” care comandă, care dă ordine, la nivelul deciziei morale — ceva la care explicațiile sociologilor nu reușesc să ajungă. Acesta e punctul decisiv. Cercetătorul științific constată prezența unei morale, o descrie și o explică prin cauze și efecte. Dar aceasta nu implică deloc că el și-o însușește, că are pentru el o forță imperativă. În schimb, atunci cînd Kant declară că o valoare morală *cere* supunere, că *trebuie* să i te conformezi independent de rezultate, doar pentru că este vorba de o valoare *morală*, el face cu totul altceva.

Un alt exemplu: un etnolog ia contact cu un trib a cărui cultură îi este pe de-a-ntregul străină și diferă complet de a sa. El se străduiește să înțeleagă factorii economici, climatici etc. care au determinat în parte etica și moravurile acestui trib. Este fără îndoială o cercetare științifică importantă. El va reuși poate, la nivel empiric, să interpreteze efectul în mod obiectiv corect. Totuși, cînd membrii acestui trib se străduiesc să facă ceea ce se cuvine pentru a rezista vîntului și furtunilor sau secetei și căldurii, ei nu o fac poate pentru motivele care, văzute din afară, i se par etnologului esențiale. El consideră existența unei anumite morale și o descrie — dar, spre deosebire de membrii tribului, nu și-o însușește.

Or, faptul de „a și-o însuși”, a o adopta, a-i da forță imperativă constituie ceva care nu aparține universului fenomenelor. Motivul pentru care împărtășești cutare sau cutare valoare morală nu este același lucru cu decizia care te angajează față de o valoare morală ca atare.

Tocmai de această decizie morală este vorba la Kant. În concepția sa, un act nu este moral decît în măsura în care provine exclusiv din decizia de supunere la legea morală ca atare, și nu din considerarea unor scopuri și consecințe exterioare, de exemplu din dorința de a te bucura de stima concetățenilor. E de datoria mea — aceasta este unica motivație morală: un apel, o exigență formală.

Ea se adresează în ființa noastră unei instanțe pe care Kant o numește *voința bună*. Voința bună este ceea ce, în noi, vrea să fie în acord cu valorile morale. Înclinațiile noastre, dimpotrivă, vor adeseori să ne atragă spre altceva, ele depind de realități exterioare. Între cele două se află voința care devine voință bună atunci cînd vrea să coincidă cu valorile morale. Astfel, *voința bună își dă sieși legea*. Este ceea ce Kant numește *autonomia voinței*.

Se înțelege deci că această autonomie nu este niciodată sinonimă cu arbitrarul, care ne îngăduie să facem ceea ce ne convine, cînd și cum ne convine. Cuvîntul „autonomie” este alcătuit din *autos*, care înseamnă „însuși” și *nomos*, care înseamnă „lege”. Autonomia este statutul voinței care își dă sieși legea. Această lege este *supunerea față de datorie: sînt dator*.

A te supune datoriei nu constituie deci pentru Kant o constrîngere care se exercită asupra libertății; dimpotrivă, este *libertatea însăși*. Libertatea este facultatea de autonomie pe care o posedăm și care ne împiedică să fim jucăria sentimentelor și afecțiunilor noastre, și care, dimpotrivă, ne permite, grație voinței bune, să ne impunem nouă înșine respectul datoriei.

Și de această dată, gîndirea lui Kant se opune viguros atitudinilor curente la contemporanii noștri, în ochii cărora

tot ce se cheamă datorie trece drept o constrângere sau chiar o manipulare, în timp ce umorile, sentimentele noastre spontane reprezintă adevărata noastră libertate. Kant susține, evident, contrariul. Umorile, senzațiile, sentimentele sînt fenomene și, în consecință, se supun, ca tot ce aparține lumii fenomenale, legii cauzalității. Să cedezi umorilor, impulsurilor tale înseamnă deci să te supui legii care stăpînește în lumea fenomenală, care este contrariul libertății. Nu poți fi liber decît prin propria ta voință, adică prin facultatea care îți permite să-ți impui singur legea datoriei, pentru a i te supune. Acesta e sensul autonomiei.

Vorbind în acest fel, Kant se situează în lumea noumenală, total independentă de datele empirice. Oricare ar fi împrejurările exterioare, voința bună trebuie să facă, în situația în care se află, ceea ce îi comandă datoria, și tocmai aceasta face ca subiectul să fie autonom, liber. Să luăm exemplul lui Socrate: el a refuzat să fugă, a golit cupa de cucută și pînă la ultima suflare a dat morții sale un sens moral. El s-a supus pînă la sfîrșit legii autonome a datoriei. În acest sens, autonomia este absolută și indestructibilă. Ca noumen, ea este necondiționată.

Kant distinge două imperative ale rațiunii practice: imperativul categoric și imperativul ipotetic. *Imperativul categoric* este porunca pură (*a priori*) a legii morale, așadar domnia *a priori-ului* în stare pură. El se actualizează ori de cîte ori un om spune: „E de datoria mea, pentru că e de datoria mea.” Nu există alt motiv. Acest „e de datoria mea” nu înseamnă, cum se crede adesea, că subiectul moral nu ține defel seama de consecințele actelor sale, ci că luînd decizia el nu ține seama decît de ceea ce face ca aceste consecințe să aibă un caracter moral. Nu contează dacă aceste consecințe sînt agreabile sau de dorit, ci numai calitatea lor morală. Imperativul categoric este deci o pură constrângere a datoriei. Și „pur” semnifică aici că este vorba de constrîngerea necondiționată *a priori* a legii morale (cu excluderea oricărui element empiric) care-mi determină acțiunea. Dacă

în decizia mea intervin elemente empirice, autonomia imperativului categoric este astfel alterată: considerațiile *a posteriori* intervin prin intermediul datelor empirice situate în timp și spațiu. Necondiționatul este înlocuit prin condiționat, absolutul prin relativ.

Kant numește acest factor relativ *imperativul ipotetic*.

Cînd spun: „E de datoria mea, pentru că e de datoria mea”, hotărîrii mele i se pot opune toate argumentele posibile, și aceste argumente pot fi valabile în plan empiric, dar nu pot schimba nimic: e de datoria mea, pentru că e de datoria mea.

Un asemenea imperativ se întrupează pentru noi în personajul din *Antigona*. Regele Creon a interzis oricui, sub pedeapsa cu moartea, înmormîntarea fratelui Antigonei, Polynice, iar Antigona a hotărît să sfideze această interdicție. Sora sa, Ismena, îi descrie consecințele funeste pe care le-ar avea acțiunea ei, și urmarea va arăta că previziunile ei erau juste. Antigona se străduiește să-i răspundă: la nivelul fenomenelor, ea nu se poate justifica. Dar trebuie „să se supună legilor nescrise ale zeilor”. Aceste „legi nescrise” corespund exact imperativului categoric al lui Kant, *a priori-ului* legii morale: e ultima libertate necondiționată a subiectului moral „care este dator pentru că e de datoria lui”.

Prin opoziție cu imperativul categoric, imperativul ipotetic este și el un precept care cere un răspuns la o situație determinată. Dar el nu are decît o valoare relativă, care depinde de condiții determinate și de rezultate empirice. Se poate spune că este „rezonabil”, în sensul banalizat al cuvîntului. Într-o situație dată, *dacă* vreau să obțin cutare sau cutare rezultat, trebuie să acționez în cutare sau cutare fel, să fac cutare sau cutare alegere. Nu mai avem de-a face aici cu imperativul categoric, cu absolutul moral. Empiricul precumpănește asupra *a priori-ului*. Această distincție este fundamentală în *Critica rațiunii practice*. Kant nu-și făcea, de altfel, nici o iluzie în privința „naturii umane” și a forțelor care acționează asupra ei cînd e vorba de luarea unei decizii.

El știe — și o spune — că atunci când săvârșești binele te supui moralei, o faci din datorie, din respect pentru lege, și trebuie să-ți impui acest lucru: n-o faci din pură iubire.

El se situează astfel la antipodul gândirii Sfintului Augustin, despre care am vorbit mai înainte. Augustin spunea: „Iubește, și fă ce vrei.” Dacă iubești, tot ce vei face va fi bun. Kant consideră, dimpotrivă, că omul este incapabil să facă binele din pură iubire. Dacă vrea să se hotărască în favoarea binelui, el trebuie să ia o decizie absolută, necondiționată, oricât de puternice ar fi forțele potrivnice. Trebuie să se angajeze în mod absolut, din datorie, din respect pentru legea morală, exercitând asupra-și o constringere necondiționată. Ideea că omul își poate îndeplini datoria din pură iubire constituie pentru Kant un fanatism moral.

Ne amintim că în *Critica rațiunii* pure Kant stabilea o distincție netă între forma și materia cunoașterii. Regăsim această distincție la nivelul moralei în *Critica rațiunii* practice. Forma moralității este legea, necesitatea absolută a lui „trebuie”. Rezultatele, consecințele empirice ale acțiunii, ca și conținutul diverselor principii morale, care variază după locuri și timpuri, constituie materia moralității. Ca și în *Critica rațiunii* pure teoretice, a priori-ul practic se caracterizează prin trăsăturile sale de necesitate și universalitate. Legea morală a priori este necesară și universală. Trebuie să înțelegem bine ce înseamnă acest lucru. Principiile morale concrete pot să varieze de-a lungul istoriei o dată cu împrejurările schimbătoare. Dar ceea ce conferă acestor principii forța imperativă a unei legi morale este necesar și universal.

Aș vrea acum să citez și să interpretez o frază celebră a lui Kant: „Acționează în așa fel încât maxima voinței tale să poată servi în același timp și drept principiu al unei legislații universale.” Observăm mai întâi că această formulă este destul de complicată. De ce „maxima voinței tale”? De ce să nu spunem simplu — cum s-a făcut adeseori: „Acționează astfel încât voința ta să poată oricând servi în același timp drept principiu al unei legislații universale”? Am putea simplifica și mai mult și să ne întrebăm: de ce să vorbim despre

„voință”? S-ar putea spune simplu: „Acționează astfel încât conduita sau decizia ta să poată servi oricând drept model oricui trebuie să ia o decizie oarecare, indiferent de împrejurările în care o ia.” Kant a fost interpretat și în acest fel: ca și cum decizia unui om ar trebui să poată fi generalizată ca model pentru toți; ca și cum o decizie luată în timp și spațiu nu ar fi legată de un context istoric. Dar nici o decizie nu este luată în vid, independent de împrejurările care o însoțesc — în felul în care un triumf, de exemplu, rămâne pretutindeni același în spațiul geometric.

Să încercăm, așadar, să interpretăm formula completă a lui Kant, așa cum ne-a dat-o el.

„Acționează în așa fel încât maxima voinței tale...” „Maxima voinței tale” este principiul la care te referi, atunci când voința ta ia cutare sau cutare decizie. Deci nu comportamentul însuși este universalizabil. Kant nu vrea să spună că există, ca să zicem așa, modele de urmat pentru un comportament general, modele care ar putea fi programate într-un ordinator, de pildă, astfel încât de acum înainte acesta să dicteze pentru toate cazurile deciziile exemplare care urmează să fie luate. Nu de așa ceva este vorba. Comportamentul va fi, evident, diferit după împrejurări. Dar ceea ce constituie calitatea morală a oricărei acțiuni nu este acțiunea însăși, ci maxima la care se referă voința pentru a o efectua. Această maximă, ca imperativ categoric, este necesară și universală, ea nu poate fi falsă. Ea face parte din legea morală prin care se exprimă datoria. Un exemplu: săvârșim o anumită acțiune în numele valorilor de „adevăr” și „dreptate”. Aceste valori pot fi generalizate în toate timpurile și pretutindeni. Dar traducerea lor în acte concrete poate fi diferită în fiecare situație empirică. Tocmai de aceea Kant vorbește de „materia” moralității, adică de conținutul obiectiv la care se aplică, căruia trebuie să-i dea „formă” și care este dat de situația istorică. După cum se vede, conceptul de „maximă” este aici absolut decisiv. Orice ființă omenească, indiferent de împrejurări, trebuie să se refere la o asemenea maximă, care, ca „formă” a moralității, poate pretinde în mod legitim să servească drept fundament unei legislații universale.

Datoria nu impune deci un model gata făcut. Un asemenea model nu ar avea nici o legătură cu situația în care se află subiectul. Dar aceasta nu înseamnă defel că în domeniul moralei totul este relativ, că nu există în ea nimic necesar și universal. Necesitatea și universalitatea îi sînt conferite de maxima acțiunii, la care omul se raportează dincolo de temporalitate, cea maximă de care ascultă voința bună. Maximă, după Kant, necesară și universală, și formă a moralității.

Să nu uităm totuși că această formă nu există fără materia moralității, adică fără condițiile empirice în care ea trebuie să determine o acțiune. Să mai citim o dată enunțul lui Kant: „Acționează în așa fel încît maxima voinței tale să poată servi în același timp și drept principiu al unei legislații universale.” Kant cere astfel ca maxima la care ne referim de fiecare dată cînd săvîrșim un act să fie universală, astfel încît să poată servi drept principiu, oricînd și fără excepție, unei legislații valabile pentru toată lumea. În acest fel explică filozoful trăsătura de necesitate și universalitate care caracterizează o moralitate *a priori* și cerința sa absolută.

Or, știm bine ce se întîmplă cu comportamentul moral al oamenilor: ei se supun mai degrabă imperativului ipotetic, ceea ce înseamnă că acționează în vederea unui rezultat empiric, după schema mijlocului adaptat unui scop. Sau, dacă țin la calitatea lor de „subiecte morale”, sînt avizi de prescripții gata făcute care să le dea certitudinea că au acționat moral. Ei caută totuși să-și cruțe efortul, cerut de Kant, de a pătrunde la *a priori-ul* netemporal al moralității pentru a extrage din această maximă a voinței decizia justă în situația dată.

Kant știe foarte bine că imperativul ipotetic intervine aproape totdeauna (totdeauna?) cînd este vorba de luarea unei decizii. El vrea în primul rînd să ne facă să înțelegem că elementul cu adevărat moral, într-o decizie, ceea ce merită numele de „morală”, nu sînt efectele urmărite sau atinse prin imperativul ipotetic, nu este alegerea mijloacelor în vederea unui scop determinat, nu este evaluarea succesului în

anumite împrejurări concrete; este numai și exclusiv aplicarea unei exigențe absolute, necondiționate, a maximei *a priori* într-o situație dată.

Aș vrea să mai citez o formulă foarte importantă a lui Kant, adeseori denaturată prin interpretare: „Poți, pentru că e de datoria ta.” S-a pretins că, enunțînd această exigență, Kant ar nesocoti complet slăbiciunile omenești. Nimic totuși mai străin de gîndirea sa. Este vorba de cu totul altceva.

Kant se referă aici la un fapt: el constată că omul, fie că își face sau nu datoria, înțelege sensul cuvîntului „datorie”. Acest cuvînt are un sens pentru el. Dacă se decide să facă cu totul altceva decît îi cere datoria sa, el știe foarte bine că nu-și face datoria. Ori, altminteri, trișează cu el însuși. Și, trișînd, recunoaște prin chiar acest fapt că termenul „datorie” are pentru el un sens.

Kant va trage consecințe din această constatare. Cuvîntul „datorie” nu poate avea un sens pentru noi decît dacă avem posibilitatea să ne decidem, pentru sau împotriva datoriei. Dacă n-am avea această posibilitate, verbul „a fi dator”, substantivul „datorie” n-ar avea pentru noi nici un sens. Datoria morală presupune în chip necesar că ne putem decide într-un fel sau altul. Posibilitatea unei asemenea alegeri se numește „libertate”. În fond, formula: „Poți, pentru că e de datoria ta” semnifică: „Ești un subiect liber pentru că descoperi în tine însuși datoria.”

Tu încerci să negi acest lucru, să spui că nu ești liber. Apelezi la ajutorul psihologiei, biologiei, sociologiei, pentru a demonstra că nu ești liber, și că ești deci, în privința actelor tale, inocent și iresponsabil, ca animalele. Dar cuvîntul „datorie” are pentru tine un sens? Dacă da, înseamnă că ești liber, altfel n-ar avea nici un sens. „Poți, pentru că e de datoria ta.” Fie că vrei sau nu, dacă expresia „e de datoria ta”, adică dacă „datoria” are pentru tine un sens, nu-ți stă în putință să negi cu bună credință faptul că ești un subiect liber.

Tocmai aceasta semnifică formula. Sensul ei este *mai curînd existențial decît moralizator*, ea privește într-un fel

natura fundamentală a ființei-om și ne interzice să renunțăm la libertatea noastră. Își stă în putință să acționezi ca ființă liberă pentru că ai simțul datoriei.

Cînd se vorbește despre etica lui Kant, se citează cel mai adesea *cele trei postulate ale rațiunii practice*. Despre ce „postulate” poate fi vorba? Cunoaștem postulatele geometriei euclidiene. Un postulat este un fel de principiu pe care îl adoptăm la începutul unui sistem de gîndire și care folosește la demonstrarea a ceea ce urmează fără a putea fi el însuși demonstrat. El diferă de o axiomă: nici axioma nu poate fi demonstrată, dar este considerată a fi evidentă în ea însăși. Postulatul nu este evident în el însuși, dar este indispensabil în toate operațiile următoare. Este vorba deci de o convenție care trebuie admisă în mod necesar. *Cele trei postulate ale rațiunii practice* sînt trei condiții indispensabile pentru ca „datoria” rațiunii practice să aibă un sens. În fond, ele răspund, pe un alt plan, aceleiași mirări filozofice pe care am observat-o la originea *Criticii rațiunii pure*: cum este în genere posibilă o datorie necondiționată?

Grație formulei: „Poți, pentru că e de datoria ta”, am întîlnit deja una din aceste condiții: *libertatea*. Rațiunea practică, cu a sa poruncă a datoriei, nu are nici un sens dacă nu admitem libertatea. Acesta e primul postulat al rațiunii practice.

Trebuie să reamintim acum situația în care ne aflăm la sfîrșitul *Criticii rațiunii pure*. Am studiat condițiile, formele *a priori* ale cunoașterii. Ajunseserăm la faimoasele antinomii, și ne găseam pe de o parte în fața tezei după care *există libertate în lume*, și pe de altă parte în fața antitezei după care, *în lume, totul este determinat*. Kant rezolvă această contradicție după cum urmează: lumea experienței, cea a fenomenelor, este integral guvernată de principiul cauzalității; dar acest lucru nu este adevărat decît la nivelul fenomenelor. Am citat deja fraza lui Kant, de la sfîrșitul *Criticii rațiunii pure*, care spune că a trebuit să limiteze cunoașterea pentru

a face loc credinței. El a trebuit să limiteze cunoașterea pentru că aceasta nu atinge decît fenomenele, iar fenomenele nu epuizează ființa. Ele sînt doar ființa așa cum o putem noi sesiza prin intermediul formelor *a priori* ale sensibilității și intelectului, și prin intermediul funcției regulative a celor trei Idei ale rațiunii.

Rațiunea practică tratează despre morală, iar morală, ca să aibă un sens, presupune *libertatea*. Se află deci ea în contradicție cu domnia universală a cauzalității, stabilită la nivelul fenomenelor de *Critica rațiunii pure*? Nu, nu există aici contradicție, dacă se admite că libertatea nu este un fenomen. (Dacă ar fi un fenomen, o realitate care ar putea fi întîlnită la nivelul experienței, ar fi și ea, ca tot restul, subordonată cauzalității.)

Libertatea nu este deci un fenomen. Dar știm că ea trebuie să existe, întrucît constituie o presupuziție a datoriei. Ea este într-un fel punctul — și singurul — în care, potrivit filozofiei lui Kant, întîlnim un *noumen*. „întîlnirea” nu este de altfel cuvîntul potrivit, pentru că nu o „întîlnim” în felul în care întîlnim fenomenele, ci numai în acțiune, în *decizia morală*. Cînd acționăm în chip moral, cînd luăm o decizie morală, sîntem liberi. Dar din clipa în care încercăm să ne observăm pe noi înșine ca subiecți ai acțiunilor sau deciziilor, adică din clipa în care ne situăm ca psihologi în afara și în fața acțiunii noastre, redevenim, pentru aparatul nostru de cunoaștere, fenomene. Acțiunea noastră, voința noastră devin fenomene, pe care le observăm în timp și spațiu, și pe care le ordonăm și le legăm între ele prin intermediul cauzalității. Tot ceea ce am descoperit ca universal valabil în *Critica rațiunii pure* este adevărat și aici. În consecință: chiar dacă cineva săvîrșește o acțiune din pură conștiință a datoriei, din supunere la imperativul categoric în stare pură, adică din pură libertate, el nu s-ar putea bucura de acest lucru. Căci chiar în momentul în care ar fi ispitit să-și admire propria libertate, și-ar transfera libertatea noumenală la nivelul fenomenelor, pe care le constatăm în spațiu și timp. Observăm astfel întreaga exigență și întreaga asceză a gîndi-

rii kantiene. Nu există nici o contradicție între *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*, între *domnia universală a cauzalității în lumea fenomenală și libertatea pe care o postulează rațiunea practică* — cu condiția de a recunoaște că *libertatea nu poate fi decât un noumen*. Ea nu poate fi deci obiect al cunoașterii, nu o putem obiectiva și nici nu ne putem bucura de ea.

Așadar, libertatea este primul postulat al rațiunii practice. *Critica rațiunii practice* ne îngăduie să o acceptăm, fără să ne pună în contradicție cu intelectul nostru. Totuși, ea nu ne oferă nici o dovadă a existenței libertății — după cum nici *Critica rațiunii pure* nu o face. Ea ne arată numai că libertatea este condiția fără de care moralitatea, care acționează efectiv în ființa omenească, ar fi lipsită de sens. Ea este deci o „condiție a sensului”, un postulat, nedemonstrat, nerespins, dar indispensabil procesului moral.

Să vedem acum *al doilea postulat al rațiunii practice*. Este însă necesară o pregătire.

Kant nu era dintre cei care văd lumea cu o privire deosebit de optimistă. Dimpotrivă. El nu credea într-o justiție imanentă. O justiție imanentă cere ca omul bine intenționat să fie recompensat încă aici, pe pământ, și, invers, ticălosul să fie pedepsit. De altfel, dacă ar fi așa, cerința datoriei de îndeplinit doar pentru că este datorie ar fi compromisă: dacă ești sigur de recompensă, nu mai poate fi vorba de moralitate pură. Justiția imanentă se opune caracterului necondiționat al imperativului categoric. Mai mult: e dificil să-ți faci datoria, nu o faci din înclinație, ci prin efort și suferință. Există deci pentru om o separație între datorie și fericire; datorie cere cel mai adesea sacrificarea fericirii.

Și totuși, spune Kant, există în conștiința noastră morală ceva care cere acordul dintre datorie și fericire. Dar cum acest acord nu este posibil în cuprinsul lumii, sîntem obligați să deschidem o dimensiune care transcende lumea fenomenală. Rațiunea practică dezvăluie astfel *al doilea postulat* — cel al *nemuririi sufletului*.

Această nemurire rămîne, la Kant, foarte misterioasă. Ea nu implică nicidecum vreo posibilitate de recompensă sau pedeapsă, care să compenseze într-o altă lume nedreptățile din lumea noastră. Ea semnifică numai că, dincolo de realitatea empirică, dimensiunea noumenală deschide o perspectivă în care datorie și fericire ar putea converge. Ar putea exista aici o datorie fericită, chiar o beatitudine, dar de o cu totul altă natură decât aceea a experienței obiective. Și cum, după Kant, nimic de acest fel nu este posibil pe pământ, trebuie să admitem că există în suflet ceva care transcende lumea fenomenală, adică, înainte de toate, timpul. Tocmai aceasta este eternitatea: sufletul transcende timpul. A fi muritor înseamnă a-ți avea sfârșitul în timp, a nu avea nici o speranță dincolo de timp. Fără îndoială, nemurirea sufletului nu înseamnă că, murind marți, sînt încă viu miercuri, numai că în altă parte. Nu. Ea înseamnă că în lumea noumenală nu există timp și că în consecință este îngăduit să postulăm că în acea lume sufletul, prin libertatea sa, este nemuritor. Numai o asemenea nemurire deschide perspectiva unei concilierii posibile a datoriei și fericirii. O atare perspectivă este necesară coerenței moralei: această coerență reclamă într-adevăr dreptatea.

S-a susținut adeseori că în *Critica rațiunii pure* Kant a dat dovadă de un spirit uimitor de modern, în sensul științific al acestui cuvînt; dar că în *Critica rațiunii practice* el a recăzut într-un fel de teologie moralizatoare, dezvoltînd gînduri consolatoare de care înainte se apăraseră cu strictețe. Drept urmare, mulți gînditori au fost ispitiți să se inspire unilateral fie din *Critica rațiunii pure*, fie din *Critica rațiunii practice* — una excluzînd-o pe cealaltă. Mi se pare evident, dimpotrivă, că cele trei *Critici* ale lui Kant sînt *solidare*, că nici una nu este cu adevărat înțeleasă dacă le exclude pe celelalte două, că fiecare oferă celorlalte două autentică forță filozofică. Altfel, nu mai este vorba despre Kant.

Trebuie să înțelegem așadar că al doilea postulat al *Rațiunii practice* nu contrazice deloc *Rațiunea pură*, și pe

de altă parte că nu este *demonstrat* în *Rațiunea practică*: el trebuie doar să fie admis ca o condiție de sens a acesteia din urmă. Dar trebuie să concepem nemurirea sufletului ca aflându-și sensul *nu în vreo continuitate temporală, ci numai în natura noumenală a sufletului*.

Ajungem la *al treilea postulat al rațiunii practice*. Mai întâi să ne reamintim: *Critica rațiunii pure* ne-a prezentat modul în care constituim unitatea obiectului prin categoriile *a priori* ale intelectului, apoi modul în care înaintăm spre totalitatea inaccesibilă a fenomenelor cu ajutorul Ideilor regulative ale rațiunii. *Critica rațiunii practice* procedează în mod analog: ea afirmă exigența unei convergențe a valorilor, o convergență transcendentă a tuturor elementelor constitutive ale vieții morale. Această convergență transcendentă este *Dumnezeu*. Și de data aceasta, Kant spune: nu putem demonstra existența lui Dumnezeu.

În *Critica rațiunii pure*, Kant a supus unui examen critic argumentele tradiționale ale existenței lui Dumnezeu și le-a respins pentru că ele procedează ca și cum Dumnezeu ar fi un fenomen. Nu avem despre Dumnezeu nici un concept clar. Ca să avem un asemenea concept, ar trebui să ne fie dată o intuiție a lui Dumnezeu. Dar nu dispunem de așa ceva. Sîntem deci incapabili să spunem ceva sigur în legătură cu Dumnezeu. Nu-i putem dovedi, nici respinge existența. Putem doar constata că existența sa este o condiție de sens pentru ansamblul moralei practice. Ea este deci implicată în orice exercițiu al moralității și libertății.

Dumnezeu devine astfel un *al treilea postulat*. *Critica rațiunii pure* a liberat locul necesar credinței. Credința are dreptul să se afirme acolo unde este vorba de lumea noumenală, deoarece știința are ca obiect doar lumea fenomenală. Când *Critica rațiunii practice* instituie aceste trei postulate, nu este vorba de cunoaștere, ci de credință — o credință totuși care nu contrazice cunoașterea. Acesta e raționamentul kantian.

În această lume a fenomenelor, Kant nu promite nici recompensă, nici satisfacție, nici măcar cea a unei bune

conștiințe sau a unei certitudini. El ne acordă doar *posibilitatea de a crede fără contradicție*. Și arată că în fond această credință este deja prezentă în conduita morală, ceea ce se vădește îndată ce ne întrebăm cu seriozitate ce este ea.

Să subliniem încă o trăsătură caracteristică a gândirii kantiene: ceea ce Kant numește „datorie”, acea constrângere absolută a conștiinței morale, este la el sinonim cu „libertatea”.

Aceasta ne amintește de un lucru pe care l-am întâlnit deja, într-un context și un limbaj cu totul diferite, la Spinoza. Studiind gândirea lui Spinoza, am căutat să înțelegem coincidența dintre „libertate” și „necesitate”. Libertatea nu este la Spinoza decît „da”-ul, consimțirea absolută la necesitate. O asemenea perspectivă o întâlnim sub forme diferite la majoritatea celor mai mari filozofi. Ea se situează la antipodul a ceea ce se numește azi în mod curent „libertate”, și care desemnează posibilitatea de a face orice, ce vrei, cînd vrei, cum vrei — adică arbitrarul absolut.

Oricine judecă astfel vede în datorie contrariul libertății. Iată însă ce spune Kant: cînd crezi că faci ceea ce vrei, în realitate te lași determinat de cauzalitatea care guvernează în lumea fenomenelor și căreia îi aparții, prin trup, simțuri și afectivitate. Te supui cu totul legii naturii și numești libertate cauzalitatea ei. Dimpotrivă, adevărata libertate este supunerea față de datorie, pentru că numai datoria, prin necesitatea și universalitatea ei, trece dincolo de realitatea fenomenelor, ajungînd pînă la cea a noumenelor, singura unde este posibilă libertatea. A fi liber — după Kant — înseamnă să-ți afirmi autonomia voinței, iar autonomia înseamnă acțiunea călăuzită doar de legea morală în absolutul ei.

Critica facultății de judecare

Critica facultății de judecare este mai greu de înțeles și de rezumat decît celelalte două *Critici*. Așa cum am mai spus, pentru a-l înțelege pe Kant trebuie să avem în vedere

cele trei *Critici* ca pe un întreg, întrucât ele se condiționează reciproc: *Critica rațiunii pure* se interoghează asupra facultății de cunoaștere; *Critica rațiunii practice*, asupra posibilității unei decizii morale; în fine, cea de a treia, *Critica facultății de judecare*, se întreabă cum se face că avem în genere *capacitatea de a enunța judecăți*.

Noțiunea care se află în centrul celei de a treia *Critici* este aceea de *finalitate*. Când l-am analizat pe Leibniz, am subliniat că ideea de finalitate și de armonie prestabilită domină întreaga lui gândire. Aproape s-ar putea spune că substanța întregului univers leibnizian o constituie finalitatea. Și am văzut că, înainte de a fi smuls de către Hume din „somnul său dogmatic”, Kant fusese puternic influențat de gândirea lui Leibniz.

Printre categoriile rațiunii pure nu figurează însă finalitatea. De altfel, cum ar putea fi introdusă finalitatea într-un sistem de categorii conform căruia cauzalitatea guvernează întreaga lume fenomenală? Finalitatea nu apare nici în *Critica rațiunii practice*. Ea este chiar exclusă de aici, deoarece, după cum am văzut, un comportament moral se subordonează doar imperativului datoriei ca datorie, fără a se justifica vreodată prin urmărirea unui scop. Se pare deci că la Kant (ca și la Spinoza) gândirea respinge raportul de finalitate, incompatibil cu domnia pură a datoriei.

Tocmai de aceea, *Critica facultății de judecare* tratează, de la un capăt la altul și sub cele mai diverse forme, despre finalitate. Dar problema se pune, pentru Kant, de o manieră ambiguă și dificilă, ca urmare a dublei respingeri a finalității: din partea cauzalității în *Critica rațiunii pure*, și din partea absolutului datoriei, în *Critica rațiunii practice*. Un-de-și va găsi un loc finalitatea?

În expunerea care urmează, mă voi îndepărta de textele kantiene, sperînd totuși să rămînă fidelă inspirației sale fundamentale. Trebuie să înțelegem de ce problema finalității se pune simultan cu cea a facultății de judecare (în sensul de enunțare a unei judecăți). Enunțăm o judecată, de exem-

plu: doi și cu doi fac patru. Sau: zidul este alb. Ce intenționăm astfel? Vrem ca judecata enunțată să fie *adevărată*. O judecată, adică orice enunț verbal, implică o finalitate, urmărește un scop. Pe scurt, *întregul cîmp al expresiei verbale este finalizat*. Vorbești ca să exprimi, să definești, să enunți ceva: fără acest „ca să...”, vorbirea ar fi absurdă. Când formulăm un principiu moral sau o lege științifică, enunțăm judecăți *cu scopul ca* ele să aibă un sens. *Capacitatea noastră de judecare este finalitate*.

Este esențial să înțelegem acest lucru. Astfel, finalitatea aflată în contradicție cu primele două *Critici* participă totuși, fără să fie vorba de ea acolo, la constituirea a ceea ce se întâmplă în ele. Ceea ce îl conduce pe Kant să caute în lume un obiect în care finalitatea ar fi vădită, ceea ce îi va îngădui să recunoască faptul că sensul are un sens — cu alte cuvinte: că finalitatea are drept de cetate în rațiune.

Repet: nu așa procedează Kant în mod explicit. Eu îl interpretez; dar cred că această interpretare este fidelă.

Kant consideră mai întîi lumea fenomenală. El se întreabă dacă nu ar fi posibil să descoperim aici un gen de fenomene pentru explicarea cărora cauzalitatea nu ar fi suficientă și care ar solicita o interpretare finalistă. El se interesează de *domeniul ființelor vii*, acele ființe ale căror părți sînt indispensabile întregului și al căror întreg este indispensabil părților. Aici, spune Kant, cauzalitatea, deși este o categorie universală a naturii, nu constituie ea singură o explicație suficientă. Elementul „viață” conține, ca atare, și ceva diferit, înainte de toate acea capacitate a fiecărei părți, a fiecărui organ al ființei vii de a fi util organismului întreg. Această funcție îndeplinită la fiecare organ în folosul organismului, și de organism în folosul fiecărui organ, această relație reciprocă de finalitate interiorizată și oarecum închisă asupra ei însăși, pe care o întîlnim la ființa vie, este altceva decît cauzalitatea, în natura fenomenală, unde stăpînește vădit o cauzalitate universală și necesară, există așadar și altceva, care se constituie în finalitate închisă, și acestea sînt ființele vii.

Ele sînt ca niște mici insule de finalitate în oceanul determinismului cauzal. Fără îndoială, și ființa vie este riguros supusă determinismului cauzal; ea se supune, asemeni tuturor corpurilor, legilor fizice și chimice. Dar i se adaugă acel ceva, acea finalitate activă care leagă întregul de parte, organismul de organ.

Kant examinează apoi un alt gen de obiecte: după ce a reflectat asupra ființelor vii ca mărturii ale vieții, el ia în considerare mărturia frumuseții. *Frumosul se manifestă în două modalități*: frumosul pe care îl întâlnim în natură și frumosul pe care îl întâlnim în operele oamenilor, în artă. În ambele cazuri, descoperim în frumos o finalitate care nu este determinată, nici subordonată vreunui scop definit în mod tehnic, ci, dimpotrivă, *o finalitate liberă* care ne dă impresia că se desfășoară fără scop, la infinit. Frumosul ne face să trăim o finalitate fără limită, o perspectivă deschisă, un echilibru viu — sau, din contră, cînd e vorba de sublim, un fel de disproporție care ne confruntă cu infinitul.

În ființa vie observăm acțiunea unui sens interiorizat: un organ care-și îndeplinește funcția are un sens, grație folosului pe care-l aduce întregului. La fel, frumosul actualizează pentru noi un sens. O operă de artă este într-un fel cristalizarea unui sens, a unei finalități fără țință. O finalitate fără scop, cum zice Kant.

Nu vom duce mai departe analizele lui Kant despre frumosul din natură, despre sublim, despre frumosul din artă. Am dori numai să se înțeleagă că el vede aici, oarecum, puncte de ancorare, categorii de semne. Ne-am putea gândi aici la ceea ce Jaspers numește „o scriere cifrată”: faptul că există ființe vii, că există opere de artă, că există frumusețe — tot atîtea semne care ne permit să credem în posibilitatea unui sens, a unei finalități a judecății, care ne permit să înțelegem că sîntem capabili să judecăm și că o judecată poate să aibă un sens.

În definitiv, aici nu este vorba de o explicație, dar Kant leagă de altceva capacitatea noastră de a utiliza un limbaj. Limbajul este o realitate extraordinară; pentru Kant, el nu există decît prin sens, prin finalitatea sensului — și această finalitate încetează de a fi total străină universului atunci cînd o putem apropia de finalitatea internă a ființelor vii sau de finalitatea frumosului din natură și din artă. Apar înrudiri care ne permit să admitem un asemenea mod de gîndire ca nefiind complet insolit, eronat, izolat, lipsit de orice legătură cu altceva. Aceasta este, după părerea mea, funcția esențială a *Criticii facultății de judecare*, care se străduiește să răspundă la a treia întrebare a lui Kant: „Ce-mi este îngăduit să sper?”

Fie-mi permis să mai adaug cîteva cuvinte în legătură cu Kant. El este, cred, cel mai mare dintre filozofi. Poate că îl putem pune pe Platon alături de el. Kant este un uriaș al filozofiei prin radicalitatea mirării și interogației sale; prin capacitatea sa de a pune în evidență structurile fundamentale ale condiției umane; prin sobrietatea care-i permite nu doar să evite orice absolutizare patetică la nivelul obiectivității relative, dar chiar să o facă imposibilă; prin luciditatea rațiunii sale și autenticitatea credinței sale, grație cărora se menține strict în cadrul limitelor omenești, făcînd totodată să se pre-simtă transcendența.

Nici un om care se angajează în filozofie nu-l poate ocoli pe Kant. Se poate spune că opera sa este de-acum o parte integrantă a limbajului filozofic. Ceea ce nu împiedică unele reacții ostile, atitudini defensive înainte de orice înțelegere, critici care nu ating adevăratul kantism, ci doar caricatura sa. Unii îl judecă de sus, ca maeștri de școală, îi dau dreptate în cutare privință, subliniind cu roșu cutare alt aspect — eroare sau exagerare.

O reacție frecventă constă în a detașa cîte o parte din opera sa lăsînd la o parte tot restul, și în a da acestui fragment o însemnătate exclusivă, pe care Kant n-ar fi acceptat-o niciodată. Alții l-au redus pe Kant la un simplu purtător de

cuvînt banalizat al secolului Luminilor, al unui raționalism superficial, ceea ce îi scutea de orice studiu aprofundat. Unii îl reduc la abstracția cea mai goală, străină vieții, alții, dimpotrivă, la un moralism univoc, care prescrie comportamente concrete literalmente formulate. Acestea sînt tot atîtea neînțelegeri. Altceva așteaptă Kant de la noi. El ne cere să ne scufundăm în adîncul reflecției sale celei mai abstracte pînă ce înțîlnim, prin ea, „mimînd-o”, situația concretă a unui om, în actualitatea lumii. „Situația concretă”, adică *hic et nunc*-ul său în această lume pe care se străduiește să o cunoască, unde trebuie să ia decizii morale, și despre care speră, fără să fie sigur, că o transcendență îi dă un sens.

Am subliniat deja că filozofia lui Kant este prea abstractă pentru a fi pe deplin actualizată în viața concretă a cuiva. Să luăm un exemplu: imperativul categoric se enunță simplu: „Trebuie să-ți faci datoria.” „Aceasta este, s-ar spune, o formulă atît de abstractă, ea nu-mi este de nici un ajutor, nu-mi spune ce trebuie să fac. Kant nu dă nici un sfat, nu exprimă nici o opinie. La ce bun toată această abstracție?” Iată la ce: dacă ți-ar spune ce trebuie să faci, Kant te-ar scuti de actul de prezență întru transcendență prin care, supunîndu-te imperativului categoric, treci dincolo de realitatea fenomenală. Te-ar lipsi de libertatea cea mai concretă, existențială.

Să reluăm încă o dată cele trei întrebări menționate la începutul acestui capitol: *Ce pot cunoaște? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?*

Ce pot cunoaște? Pot învăța să cunosc fenomenele în cursul unui proces fără sfîrșit. Într-adevăr, cercetarea științifică nu înțîlnește nici o limită. Pot să știu și că nu cunosc niciodată decît fenomene, și că în consecință știința mea este, prin natura ei, limitată.

Ce trebuie să fac? În fiecare situație concretă, trebuie, *hic et nunc*, să mă refer la imperativul categoric, care nu se deosebește de libertatea mea dacă depășește orice realitate fenomenală pentru a se impune doar ca datorie, care ea sin-

gură constituie, prin caracterul ei absolut, caracterul moral al acțiunii mele.

Pot să țin seama de consecințele actelor mele, dar nu aceste consecințe trebuie să determine deciziile mele. Dimpotrivă: înseși aceste consecințe le evaluez după maxima morală care îmi conduce viața.

Ce-mi este îngăduit să sper? Îmi este îngăduit să sper tot ceea ce nu-mi interzice să sper cunoașterea de către mine a fenomenelor și este postulat de legea morală: *libertatea mea; nemurirea sufletului*, în sensul esenței sale noumenale, care se sustrage timpului; și *existența lui Dumnezeu*. Dar, mai presus de orice, îmi este îngăduit să sper *un sens*. Speranță care nu se întemeiază pe o cunoștință, care nu poate fi nici demonstrată, nici respinsă. Este o credință.

Kant a transformat în mod decisiv ansamblul climatului filozofic, și nu doar în Germania. Nu se mai poate filozofa, după el, așa cum se filozofa înainte. De ce?

Să ne reamintim: Kant a început prin a se mira în fața faptului științei. Știința există, ea este formată din judecăți care trebuie să fie necesare și universale, și care sînt deja *a priori*. Cum să înțelegem acordul cu experiența al unor judecăți *a priori*?

Acesta este punctul de plecare al *Criticii rațiunii pure*: mirarea în fața faptului că știința descoperă legi cărora experiența le corespunde. De ce era problematic acest acord? Mai mult decît oricare alt gînditor precedent, Kant stabilise în domeniul cunoașterii o separație absolută între subiect și obiect — ceea ce s-a numit ulterior „sciziunea subiect - obiect”.

Formele și categoriile *a priori* care, după el, fac posibilă cunoașterea nu ne permit să cunoaștem decît fenomene, niciodată — în limbajul său — noumenele. Este vorba deci, în ce privește rezultatele științei, de o concepție ascetică. Cercetarea științifică nu se poate opri niciodată, ea nu are sfîrșit, ci trebuie să continue mereu. Pe de altă parte, ceva îi este pentru totdeauna refuzat, cunoașterea noumenelor, a ființei în sine. Nu cunoaștem realitatea decît în măsura în care aceasta ne apare prin intermediul spațiului, timpului, cauzalității. La nivelul cunoașterii, sîntem deci condamnați la o asceză de principiu. Pe de altă parte, la nivelul moralității, Kant cere ca acțiunea, dacă vrea să fie morală, să fie săvîrșită doar din datorie. Nici aici încă nu putem obține o satisfacție: a ne lăsa în voia unei asemenea satisfacții

înseamnă a recădea în contemplația de sine, în sciziunea subiect - obiect, la nivelul judecăților ipotetice și deci al datului empiric cu condițiile sale: spațiu, timp, cauzalitate. Ar însemna să considerăm în mod obiectiv fenomene interioare, fără a avea nici un acces la noumenul libertate. Așadar, exigența absolută a moralității nu îngăduie nici o recompensă. O singură speranță postulează Kant: aceea ca sufletul să poată transcende timpul și să atingă astfel un fel de nemurire; ca „undeve” datoriei și înclinația să coincidă într-o beatitudine. Și ne este îngăduit să sperăm că Dumnezeu există.

Avem de-a face cu o filozofie care ne lasă, în condiția noastră umană, în plină nostalgie. Ea nu ne smulge din condiția noastră pentru că nu întîlnim necondiționatul decît în forma datoriei. Putem spune, în acest sens, că filozofia lui Kant se ține, ca să zicem așa, pe o creastă a condiției umane. Poate că acest mod de gîndire este filozofia prin excelență: ea nu se lasă nici în seama științelor, nici în seama teologiei, ci se mișcă pe creastă, într-o situație inconfortabilă și ascetică. Abia de te poți menține acolo unde Kant se înalță, cu atîtea refuzuri și atîtea exigențe. Aceasta înseamnă că e greu să fii om o dată dezvăluită condiția umană. E puternică ispita de a te lăsa să luneci de pe această creastă, pe un versant sau pe celălalt. Care sînt acești versanti?

Pe unul dintre acești versanti, gînditorii care i-au urmat lui Kant au ajuns să *excludă noumenele*. Ei au pretins că autorul *Criticilor* le-a introdus fără să fie necesar. De vreme ce nu le întîlnim niciodată în experiență, ele nu au pentru noi nici o realitate. Acești postkantieni au ajuns astfel să neghe orice realitate substanțială, orice ființă în sine. Rămîne doar realitatea empirică, experiența. Singura cunoaștere legitimă este experimentală.

Ne aflăm în fața unei științe virtual absolute și totalizatoare care, e drept, nu există încă, dar care poate pretinde în mod legitim să devină totală și absolută. Totul este redus la imanență. Totul este experiență. Transcendența (noumenele kantiene) nu mai există. Pe pîan moral, nu mai este vorba

decît de căutarea utilului. Succesul produce valoarea. La nivelul acțiunii, nu mai există valori *a priori* avînd o sursă transcendentă, ci numai valori a căror utilitate se verifică în cursul vieții individuale sau colective. În consecință, ne mulțumim cu o morală în întregime empirică.

Acesta e unul dintre versanti. Întîlnim aici multă lume, a cărei influență s-a răspîndit mult dincolo de societatea filozofilor, invadînd sentimentul moral al contemporanilor noștri.

Dar există și celălalt versant. Aici se produce o reacție inversă, care nu se mai orientează către datul obiectiv, ci către subiect. Am văzut cum subiectul, la Kant, constituie experiența prin formele sale *a priori*, ca și întreaga natură. Și moralitatea este gravată înăuntrul subiectului moral ca atare, în libertatea sa. Și totuși, după Kant, acest subiect nu cunoaște niciodată, nu doar lucrul în sine, dar nici moralitatea pură. Actul liber, singurul mijloc prin care atinge realitatea noumenală, poate fi, desigur, efectuat de către subiect, dar niciodată constatat. De aceea, atunci cînd gînditorii de după Kant s-au lăsat antrenați pe acest al doilea versant, ei își atribuie, ca subiecți, tocmai ceea ce Kant le refuza, anume cunoașterea și stăpînirea realității noumenale. Aceasta înseamnă, după Kant, să rătăcești în fantastic, ceea ce Kant — și mai apoi Jaspers — numește *schwärmen*. *Schwärmen* înseamnă a te folosi de gîndire pentru a te pierde dincolo de ceea ce faptele omenești pot cunoaște în mod legitim și onest. Ei se consideră demiurghi ai cunoașterii și puterii, pretind a se ridica la nivelul lui Dumnezeu.

Hegel, de exemplu, pretinde că regîndește gîndurile lui Dumnezeu de dinaintea Creației.

Una dintre intențiile esențiale ale filozofiei kantiene era tocmai să demonstreze imposibilitatea unei cunoașteri absolute și să explice de ce este așa. Kant, se poate spune, îl țintuiește pe om de limitarea sa de om. Dar, prin aceasta, el îmbia la o neconținută transgresiune. Aceste două trăsături:

să fii țintuit de condiția ta umană și să nutrești nostalgia de a te transgresa, își datorează forța gîndirii kantiene.

Se spune frecvent despre Kant că reprezintă culmea Luminilor. Iar prin *Lumini* se desemnează credința optimistă și exclusivă a epocii sale în rațiunea umană ca instrument adecvat al cunoașterii lumii, fără nici un compromis cu vreun ajutor de origine supranaturală sau irațională. Rațiunea ar fi autosuficientă pentru morală, stat, religie; ea ar fi suficientă pentru a garanta — dacă ne folosim de ea cît de cît corect — progresul omenirii. În consecință, omul se considera independent, omenirea își era propriul ei scop, propria ei afirmare.

Trebuie să înțelegem că, în acest sens, Kant nu este nicidecum culmea Luminilor; este depășirea lor.

El angajează omul într-un proces infinit, într-o luptă fără sfîrșit, nu în afara lui, ci lăuntrică, o luptă împotriva propriei sale finitudini și a propriei sale relativități, pe care totuși trebuie să le descopere și să le recunoască. Astfel, atunci cînd Kant vorbește de căile ce se deschid omului, el introduce imediat factorii de limitare, de ruptură, de discontinuitate, de non-totalitate. Iar cînd justifică efortul care trebuie depus neconținut ca fiind necesar tocmai din cauza limitelor de nedepășit și a rupturilor fără leac, el se afirmă ca un gînditor antidemiurgic, în sensul cel mai profund. Nu-i este îngăduit omului să se considere dublul Creatorului. El nu produce nimic în ființa în sine, nu-i adaugă nimic; în sens ontologic, el nu are nimic dintr-un creator.

Succesorii lui Kant reacționează tocmai împotriva acestei limitări. Îndată după el, o febră triumfală pune stăpînire pe tinerii filozofi în domeniul spiritului. Ei nu se mai preocupă — precum Kant — să stăpînească o metodă. Nu mai au interes pentru sobrietatea distincțiilor precise ale reflecției transcendente asupra *a priori-ului*, și nici pentru limitările stricte care decurg din sciziunea subiect - obiect. Ne aflăm de-acum în climatul *idealismului german*.

Este adevărat că adeseori Kant a fost clasat printre acești idealisti, datorită importanței uriașe pe care a acordat-o ac-

tivității subiectului. Totuși, după părerea mea, aceasta e o asimilare înșelătoare și nejustificată. Trebuie să-l înțelegem pe Kant în particularitatea, în unicitatea sa, pe creasta gândirii.

Idealismul german înglobează trei filozofi foarte mari: *Fichte*, *Schelling* și *Hegel*. Ne vom ocupa aici doar de Hegel, a cărui influență profundă și extraordinar de diversificată s-a exercitat în direcții foarte diferite, inclusiv în gândirea timpului nostru.

GEORG WILHELM FRIEDRICH

HEGEL

(1770-1831)

Cînd a izbucnit Revoluția franceză, Kant avea 65 de ani, Hegel nu avea decît 19. Tinerii filozofi germani erau entuziasmați de ce se petrecea în Franța. Ei manifestaseră un viu interes și pentru filozofia lui Kant, dar nu se mulțumeau cu ea. Era pentru ei ca o auroră, în timp ce ei voiau soarele în toată strălucirea lui.

Pretinzînd că ar continua opera lui Kant, ei au abandonat radical esențialul acesteia. Kant, de altfel, a resimțit acest lucru. Ei nu au înțeles defel, după părerea lui, ce anume a vrut el să clarifice. El subliniase mereu cu multă insistență că subiectul cunoscător nu poate adăuga la ființă absolut nimic: acesta modelează, prin intermediul elementelor *a priori* ale rațiunii pure, lumea fenomenală, dar numai în ce privește forma, nu și ființa ei. El arătase de asemenea că este imposibil să ne folosim de intelect fără ca acesta să fie alimentat cu percepții sensibile. Trebuie să-i fie date intuiții; prin el însuși, intelectul nu le are. Kant adăuga că oricine pretinde că are intuiții intelectuale, adică o înțelegere intelectuală nemijlocită, nu poate decît să se piardă în iluzie (*schwärmen*), în fantastic.

Or, acești tineri filozofi pretindeau fără rezerve că dispun de intuiții intelectuale, grație cărora pot înțelege un adevăr evasimistic, și totuși rațional. Hegel socotea că gîndește gîndurile lui Dumnezeu — ceea ce Kant ar fi respins din străfundul sensibilității sale filozofice. Această modalitate de a transgresa limitele a avut, cum o să vedem, consecințe redutabile.

Hegel a construit un sistem grandios, al treilea mare sistem al filozofiei occidentale, după Aristotel în Antichitate și Toma d'Aquino în Evul Mediu.

S-a născut la Stuttgart, fiu de funcționar. Și-a făcut studiile în același timp cu Schelling și Hölderlin. După ce a fost o vreme preceptor, devine profesor la Universitatea din Jena, devenind curînd celebru. Era epoca romantismului german. Sistemul lui Hegel se prezintă ca o construcție prodigioasă. Se vrea total, atotcuprinzător. În concepția lui Hegel, o gândire care nu înglobează totul nu poate fi adevărată. Prin aceasta, el se situează în opoziție cu Kant, pentru care limitarea era una din condițiile adevărului.

Hegel consideră că numai o gândire totalizatoare poate viza adevărul. Dar cum e posibilă înțelegerea totalității? Potrivit propriei sale formulări, „tot ce e real este rațional și tot ce e rațional este real”. Cu alte cuvinte: el afirmă identitatea totală a realului cu raționalul.

Evident, o asemenea afirmație nu poate fi direct „demonstrată”. Este vorba mai degrabă, pentru Hegel, să illustreze această formulă surprinzătoare. El a recurs, pentru aceasta, la numeroase date concrete. Construcția sistemului hegelian nu seamănă deloc cu o filozofie descărnată, abstractă, pur intelectuală. El extrage din istorie o mulțime de fapte și evenimente și, situîndu-se în epoca sa, le pune în perspectivă pentru a face din ele materialele sistemului său. În măsura în care aceste date de fapt ajung să-și găsească locul potrivit în sistemul conceput în prealabil, se poate considera că îi aduc confirmarea. Așadar, nu este vorba aici nici de o dovadă existențială, nici de una rațională. Și totuși, Hegel reușește să supună gândirii sale sistematice bogăția datelor de fapt, consolidînd astfel înseși premisele din care s-a născut sistemul.

Un sistem care, precum acesta, se bazează pe principiul: „Tot ce e real este rațional și tot ce e rațional este real” se numește *sistem panlogic* (*pas*, în greacă, înseamnă „tot”; astfel, pentru panteism, „totul este Dumnezeu”; „panlogic” înseamnă că „totul este logic”, conform rațiunii). Este o concepție care exclude orice dualitate între „realitate” și „rațiune”.

S-ar putea crede, în consecință, că ne aflăm, cu Hegel, într-o situație parmenidiană. Vom vedea însă mai departe că, dimpotrivă, el a fost frecvent — și pe drept cuvînt — apropiat de Heraclit.

Deocamdată, am constatat panlogismul său, o trăsătură foarte surprinzătoare a acestei filozofii; tot ce e real este rațional, tot ce e rațional este real. Dar trebuie să adăugăm îndată că Hegel situează chiar în centrul realității, ca și în centrul rațiunii, ceea ce a trecut întotdeauna drept *negarea* rațiunii și a logicii, și anume *contradicția*.

Pîna acum, am considerat tot timpul ceea ce este contradictoriu ca fiind contrar logicii. Cînd Heraclit se sluzea de contradicție pentru a descrie realitatea ca luptă a contrariilor, el se opunea oarecum regulii fundamentale a logicii — ceea ce Parmenide nu a scăpat prilejul să-i obiecteze. Parmenide afirma: nu se poate spune în același timp „Ființa este” și „Neființa este”. Contradicția este deci contrariul rațiunii, al *logos-ului*, al ființei înseși. La Hegel, dimpotrivă, contradicția ocupă o poziție centrală, și tocmai *grație acestei contradicții centrale* el își poate menține *panlogismul*, care identifică realul și raționalul. Evident, așa ceva nu poate fi gândit decît printr-un proces, o dezvoltare, o devenire. La Heraclit, ne amintim, era vorba de o luptă, adică tot un proces. La Hegel, procesul este *istoria*. Se poate spune că în centrul sistemului hegelian se află o schemă de gândire născută dintr-un simț viu, ascuțit al istoriei.

Am întîlnit gânditori a căror reflecție se inspiră dintr-un model de natură matematică — să ne gândim la Platon, la pitagoricieni, la Descartes. Am întîlnit gânditori pentru care „știința” însemna în primul rînd fizica — este cazul lui Kant. Alții par să se fi inspirat mai ales din biologie — Aristotel, de exemplu, cu reprezentarea unei dezvoltări cvasibiologice a ființei în ansamblul ei — sau Leibniz, eu monadele sale apetitive și cu finalitatea sa. Hegel se inspiră din istorie. Și se poate spune că unul dintre aspectele importante ale influenței pe care a exercitat-o el asupra epocii moderne constă

în semnificația decisivă, poate chiar excesivă în unele privințe, pe care a dobândit-o istoria în gândirea noastră.

Contradicția, cum am văzut, trăiește în centrul realului și al raționalului, „depășirea” ei reali zîndu-se prin procesul care se produce aici. Grație contradicției și prin intermediul ei, se petrece ceva, are loc un eveniment. Lucrul acesta pare la început greu de înțeles. Să vedem mai întâi schema pe care o urmează gândirea hegeliană, în forma ei abstractă. Apoi vom vedea demersul ei mai substanțial.

Pentru a vedea clar structura acestei gândiri, să imaginăm trei cercuri mari, apoi în fiecare dintre aceste cercuri trei cercuri mai mici, și așa mai departe, aproape la infinit. O atare schemă semnifică mai întâi că reflecția lui Hegel se desfășoară în formă de cerc, apoi că ea se desfășoară după un ritm ternar, și în sfârșit că acest ritm ternar constituie o *triadă*, celebra triadă a lui Hegel care conține *teza*, *antiteza* și *sinteza*.

Să luăm un exemplu din *Logica* lui Hegel. Este vorba de o logică specială, nu de o logică formală, ca la Aristotel, sau așa cum este ea practică pînă în zilele noastre, ci de o *logică dialectică*. Vom vedea mai departe sensul pe care îl ia la Hegel cuvîntul „dialectică”.

Logica sa dialectică se desfășoară plecînd de la conceptul de ființă. Dacă acest concept trebuie să cuprindă întreaga ființă, el trebuie să poată fi aplicat la tot ce există. Tot ce există trebuie într-un fel să fie acoperit în mod adecvat de conceptul logic de ființă. Acest concept trebuie deci să se aplice atît unui măr, cît și unui principiu sau unei judecăți sau oricărui alt existent. Dar pentru ca acest concept de ființă să convină oricărui existent, pentru ca el să aibă — cum spune logica — această *extensiune* nelimitată, trebuie să fie lipsit de orice calitate sau determinație particulară. Într-adevăr, dacă ar avea în *comprehensiunea* sa cea mai neînsemnată proprietate particulară, nu s-ar mai aplica unui existent care nu are acea proprietate, ci poate o alta.

Pentru a fi universal, conceptul de „ființă” nu poate deci să comporte nici o calitate. Dar atunci, spune Hegel, ființa pură absolută, lipsită de calități, nu se deosebește cu nimic de *neființă*. Ființa este identică cu neființa; ce diferență poate să existe între ființă și neființă dacă ființa nu posedă nici o calitate? Ar avea poate calitatea de a exista? Nici măcar. Ființa pură, de pură logică, este contrariul neființei, dar și identică ei. Avem așadar aici două cuvinte, dintre care unul reprezintă *teza*, celălalt *antiteza*, *negația* radicală a acestei ființe (teză) de către neființă (antiteză) care neființă pare totuși a fi identică cu ființa. Înseamnă că pînă aici nu am atins încă nimic *real*. Prima *sinteză*, care ne face să aproximăm ceva real, este aceea care implică în ea în același timp ființa și neființa: aceasta este *devenirea*.

Prima triadă deci este ființa, neființa, devenirea. De ce devenirea? Pentru că ea conține în același timp ființa și neființa. A deveni înseamnă a trece de la una la cealaltă, de la ființă la neființă și de la neființă la ființă. În cadrul devenirii, ceva se schimbă, ceva trece de la ființă la neființă, și ceva trece de la neființă la ființă. Ceva se schimbă, așadar: se împlinște ceva. Există o istorie, un eveniment, un proces. Aceasta este prima triadă hegeliană.

O atare triadă — teză, antiteză, sinteză — se regăsește pretutindeni în gândirea lui Hegel; ea constituie, după el, *schema* fundamentală a *gîndirii*, și deci a logicii. Dar tot potrivit acestei scheme fundamentale se actualizează devenirea reală.

Ființa este teza, neființa antiteza. Între cele două se produce ceea ce el numește *negație*. Trebuie să înțelegem aici foarte exact rolul esențial pe care-l atribuie Hegel, în sistemul său, *negativului*. Negația este activă și creatoare, ea este motorul devenirii.

Am văzut că Hegel se situează în plină epocă romantică. Or, acest rol jucat de negație este profund romantic. Să ne amintim de celebra formulă a lui Goethe, din poemul său *Selige Sehnsucht*: „Mori și devino”. Nu-ul, negativul, distru-

gerea, moartea sînt resorturile prin care survine ceea ce trebuie să survină. Numai grație negației teza generează antiteza; numai grație negației teza și antiteza se contopesc în sinteză, care este o dublă negație, negarea unei negații.

Un asemenea gînd poate fi numit „ontologic”: el operează înăuntrul ființei. Se străduiește, cu ajutorul negației, să îmbrățișeze procesul esențial al vieții ființei.

Trebuie să înțelegem acum de ce primele două concepte, ființa și neființa, sînt numite de Hegel „abstracte”, în timp ce devenirea, această primă sinteză, este un concept concret.

El întrebuițează aceste cuvinte într-un mod foarte special. Ființa și neființa sînt concepte abstracte în sensul etimologic al termenului „abs-tract”, care înseamnă: izolat de..., separat de... Ființa este pentru Hegel un concept abstract pentru că este unilateral, exclusiv. Nu se pretează la nici o combinație cu altceva. Negația nu a pătruns încă aici. Antiteza sa, neființa, este de asemenea un concept abstract, pentru că exclude din sine ființa, se menține în izolarea sa sterilă. Devenirea, în schimb, este primul concept în care ființa și neființa se contopesc pentru a produce ceva nou. „Concret” vine de la *concreștere*, *concretum*, a crește împreună, a se lega într-o creștere comună. Acest sens al „concretului” și „abstractului” este foarte important pentru cine vrea să înțeleagă gîndirea lui Hegel.

Sper că se va fi înțeles acum eficacitatea creatoare a negației lui Hegel. Dubla negație a dat naștere devenirii, care este primul concept concret. S-ar putea spune, potrivit schemei gîndirii hegeliene, că Heraclit îl „înglobează” pe Parmenide: lupta celor doi termeni contradictorii abstracti generează sinteza concretă. De aceea, dialectica hegeliană a fost frecvent comparată cu cea a lui Heraclit.

Dar ce este această *dialectică*! Am întîlnit deja de mai multe ori acest termen, în special atunci cînd era vorba de Platon. Trebuie să înțelegem acum modul în care îl folosește Hegel. Pentru că în gîndirea acestuia — și mai apoi în gîndirea marxistă — el joacă un rol fundamental.

Hegel numește *dialectică* ceea ce se produce în mișcarea triadei prin dubla negație. Am văzut că logica lui Hegel nu se conformează logicii formale a lui Aristotel și aceleia a tradiției: la Aristotel, afirmația și negația se opun static una celeilalte, și între ele nu se produce nimic. Logica se desfășoară astfel într-un univers static cum este cel al matematicilor pure, care nu comportă nici o devenire, nici o istorie. Logica lui Hegel, în schimb, este dialectică: ea implică un proces activ care permite, prin negație, „suprimarea” (*aufheben*) contradicției, care devine astfel *creatoare*, pe firul unei dezvoltări istorice care constituie într-un fel substanța ființei.

Una din diferențele fundamentale dintre Hegel și Kant constă în aceea că, urmîndu-l pe Hegel, se accede la devenirea ființei, la procesul ontologic real, în timp ce conceptele kantiene alcătuiesc o structură care impune limite definitive, și totodată ceva situat dincolo de aceste limite.

Filozofia lui Hegel se compune din trei mari părți: 1. *Logica*; 2. *Filozofia naturii*; 3. *Filozofia spiritului*. În fiecare parte, există trei opere; în fiecare operă, pe cît posibil, trei cărți; în fiecare carte, trei părți; în interiorul fiecărei părți, trei capitole; și așa mai departe. Această diviziune ternară nu este doar o metodă de expunere: ea caracterizează aici esența unei gîndiri, și pentru Hegel ea corespunde esenței ființei. Gîndirea lui Hegel nu face decît să se muleze după caracterul ternar al devenirii înseși.

Am văzut că *Logica*, care se ocupă cu gîndirea pură, este gîndire a ființei, gîndire a neființei, gîndire a devenirii. Trebuie deci să regăsim gîndirea în pură sa interioritate abstractă. Explorînd pură sa interioritate, gîndirea ajunge — dialectic — la negarea interiorității sale și deci la exteriorizarea de sine, la *desfășurarea ei în exterior*. Forma acestei „alte” dialectici a gîndirii este, pentru Hegel, natura în desfășurarea ei. Așadar, pentru el natura e tot gîndirea, dar gîndirea care a trecut prin negație. Aceasta e tema *Filozofiei*

naturii. Ideea își neagă anterioritatea esențială, se observă pe sine exteriorizându-se și desfășurându-se, ca natură, în spațiu și timp.

Așadar, teza are interioritatea din *Logică*. Antiteza este exterioritatea din *Filozofia naturii*. Să vedem acum sinteza: *Filozofia spiritului*.

Filozofia spiritului. Ea are ca obiect gândirea care, după o primă negare a interiorității sale, operată de desfășurarea naturii în exterior, trece printr-o a doua negație și revine astfel la interioritate: ea gândește exterioritatea, și prin aceasta o suprimă (*aufhebt*). Spiritul gândește exterioritatea naturii și astfel îi redă interioritatea. Dar aceasta nu e o simplă revenire la interioritatea inițială: negarea negației care s-a efectuat astfel are drept consecință faptul că spiritul, când se întoarce la sine în filozofia spiritului, s-a îmbogățit cu dubla explorare și dubla negare pe care le-a efectuat.

În această structură ternară a gândirii hegeliene, există fără îndoială un element împrumutat din creștinism.

La prima vedere, acest sistem pare analog celui aristotelic. El îmbrățișează totul și prezintă o prodigioasă devenire; este evident totuși că are o natură mult mai „istorică” decât sistemul lui Aristotel. Și se distinge mai ales prin structura sa trinitară — structură omniprezentă care se impune oricărui existent, și în primul rând gândirii. Oricare ar fi tema tratată de Hegel, structura ternară se impune ca esențială.

La drept vorbind, cum am văzut deja, Hegel nu demonstrează ceea ce afirmă: el ilustrează schemele pe care le impune cu exemple concrete de tot felul luate din realitate. El dă o mulțime de detalii empirice, care își găsesc locul în marea schemă. (În majoritatea cazurilor, aceste detalii sînt lămuritoare, uneori ai totuși impresia că Hegel forțează puțin lucrurile.)

Un exemplu. Regăsim, în *Filozofia istoriei universale*, inevitabila tripartite: istorie asiatică, istorie clasică, istorie creștină. *Teză*: istoria asiatică este epoca inegalității zdrobitoare dintre om și Dumnezeu: omenirea este într-un fel strivită de divinitate. *Antiteză*: perioada greco-romană (nu pot

exista patru părți — de unde: o perioadă numită greco-romană; e adevărat, Hegel îi consacră două expuneri succesive, dar ea constituie un singur moment al triadei sale); perioada greco-romană reprezintă o etapă de echilibru între oameni și zei. *Sinteză*: era creștină, în care egalitatea și inegalitatea sînt „suprimate” (*aufgehoben*) deopotrivă, într-un fel — adică: deopotrivă depășite și transpuse la un nivel superior, grație lui Cristos, care este în același timp om și Dumnezeu. Această epocă realizează sinteza tezei și antitezei, datorită trecerii spiritului universal prin negarea uneia (inegalitate) și a celeilalte (echilibru).

Am putea considera astfel filozofia lui Hegel în întregul ei ca un miraculos roman metafizic sau ca o biografie a subiectului ontologic pe care el îl numește *Idee* sau *Concept*. Trebuie să mai explicăm acești termeni. Hegel îi folosește în contexte diferite și în moduri foarte diverse. Simplific: există la Hegel un fel de subiect nemăsurat și puternic al întregii dezvoltări ternare despre care am vorbit. Am văzut mai înainte ce importanță decisivă atribuiseră Kant subiectului. Filozofii idealismului german au profitat de această „cotitură” kantiană pentru a pretinde că se ridică într-un fel la nivelul lui Dumnezeu însuși. Or, la Hegel, Ideea sau Conceptul este subiectul istoriei universale; cel care, parcurgînd toate triadele, toată logica, „devine” sau „survine”. Există o ființă care este subiectul absolut al devenirii reale și în același timp al dezvoltării raționale.

Cînd am afirmat că Hegel vorbește oarecum în numele lui Dumnezeu, am avut în vedere credința lui că poate să ne expună biografia subiectului universal, adică în definitiv a lui Dumnezeu. Grație jocului negației și contradicției suprimate și depășite (*aufgehoben*), *Dumnezeu*, la Hegel, *devine* și în același timp *nu devine*. Dumnezeu este totodată subiectul devenirii universale și eternul, neschimbătorul; iar mișcarea dintre acești doi termeni este, după Hegel, dialectică — în orice caz, se vrea dialectică. Că așa ceva este „conceptibil” sau nu — este o altă chestiune. Sigur e că Hegel vrea să ne

amăgească și să ne facă s-o credem. A treia parte a filozofiei hegeliene, după Logică și Filozofia naturii, este așadar *Filozofia spiritului*. Ea reprezintă ultima sinteză a sistemului. În Filozofia spiritului, natura, generată de gândirea pură care își neagă propria sa interioritate, revine la interioritatea gândirii care o gîndește. Departe însă de a fi, ca la început, gândire săracă și abstractă, această gândire a dobîndit realitate, ea este acum „ființă”, grație drumului parcurs în exterioritate, trecerii sale prin dubla negație. Am văzut deja la Descartes că natura este domeniul exteriorității. La Descartes însă, acest „exterior” era separat de gândire, atît de radical că nu se mai știa cum mai este cu puțință vreo legătură între întindere și gândire. Altfel este la Hegel. Căci dacă natura este domeniul exteriorității, ea este în același timp gândire care trece prin negația de sine. Se înțelege deci că ea se poate întoarce la gândire. Ca imperiu al exteriorității, natura este și imperiul necesității, nu, desigur, în sensul lui Spinoza, ci în sensul determinismului, ca o cauzalitate necesară. În natura ca atare, nu există libertate. Spiritul, dimpotrivă, nu este decît interioritate. Cum totul există în spirit, înseamnă că spiritul nu mai este supus nici unei influențe din afară. Rezultă că, dacă natura se caracterizează prin exterioritate, iar spiritul prin interioritate, spiritul este libertate absolută. Spiritul ca atare — nu spiritul cutărei ființe individuale —, spiritul ca subiect universal este libertate absolută. Dar această libertate absolută a spiritului este negată în natură de necesitatea care o guvernează. În natură, nu există, așadar, decît o libertate virtuală. Regăsim aici terminologia lui Aristotel. Există oarecum o libertate virtuală, o libertate potențială, în pura necesitate a naturii. Dacă această necesitate poate fi negată, ea se deschide libertății absolute a spiritului.

Hegel descrie acest proces astfel: spiritul, care la început este liber doar în potență, devine liber în act în măsura în care se angajează în natură pentru a acționa aici în mod efectiv, deci „real” (*wirklich*). Regăsim aici cuvîntul *Wirklichkeit*, despre care am vorbit deja. El vine de la *wirken*, care

înseamnă „a produce printr-un act un efect real”. Astfel, spiritul care acționează în natură gîndind natura *neagă* într-un fel exterioritatea lucrurilor naturale finite, le suprimă și le depășește, înglobîndu-le în propria sa libertate infinită.

Este momentul să explicăm un cuvînt pe care l-am folosit deja de mai multe ori și care ia la Hegel un sens foarte special: verbul *aufheben*. Acest verb are un dublu sens simultan: el înseamnă atît „suprimare”, cît și „conservare la un nivel superior”. Prin negație, natura este *aufgehoben*, „suprimată” ca exterioară, dar nu în întregime: ceva din ea este „salvat”, „conservat”, „transformat” într-o realitate superioară în interioritatea spiritului.

Repetăm: spiritul nu distruge natura, ci exterioritatea ei, pentru a face din ea altceva, care poate să devină interior. Un exemplu: să considerăm o lege naturală care se aplică la un mare număr de fenomene. Relația cauzală determinantă din natură este cu totul exterioară. În lege, ea este totuși interiorizată într-o relație necesară care aparține de-acum naturii infinite a spiritului. Natura nu este distrusă, ea continuă să existe, dar spiritul a interiorizat-o oarecum, i-a absorbit exterioritatea pentru a face din ea o relație dizolvată în infinitatea lui. În acest mod realizează Dumnezeu un infinit real, complet în sine — prin opoziție cu ceea ce Hegel numește „infinitul rău” (*schlechte Unendlichkeit*), prin care înțelege infinitul golit de sens, linia dreaptă nesfîrșită (prin opoziție cu cercul care se închide asupra-și) care corespunde schemelor naturii.

Vedem astfel că spiritul se manifestă printr-un act care „suprimă și depășește” (*aufhebt*) finitul pentru a-l transforma în infinit. El face ca finitul să treacă prin negarea exteriorității sale. Este un drum asemănător faimosului *Stirb und Werde!* („Mori și devino!”).

Natura se întoarce astfel, prin negație, la interioritatea spiritului.

Spiritul va avea și el o istorie metafizică, și aceasta comportă, bineînțeles, trei etape, trei „momente”: *spiritul subiec-*

tiv, spiritul obiectiv și spiritul absolut. Spiritul obiectiv este evident negația spiritului subiectiv, iar negația ambelor, întrucât rămân opuse în abstracția lor, se realizează în conceptul total, concret, final, care este *spiritul absolut*. *Spiritul subiectiv* e spiritul la primul său nivel, așa cum este el atunci când emerge din natură pentru a reveni la sine. Această emergență la rîndul ei comportă trei niveluri: *sufletul, conștiința, rațiunea*.

Sufletul constituie primul nivel: spiritul este încă unit cu trupul. Faptul că sufletul se poate uni cu trupul nu prezintă nici o dificultate specială în filozofia lui Hegel, deoarece trupul, după el, este gîndire exteriorizată, care și-a pierdut interioritatea.

La al doilea nivel, *conștiința*: sufletul *neagă* unitatea sa cu trupul, se distanțează, ca să poată gîndi în mod separat realitatea sa și pe cea a trupului. Această întoarcere asupra-și generează conștiința. În concepția lui Hegel, conștiința este certitudinea de sine a sufletului. Regăsim aici teza (sufletul) și antiteza (conștiința). Conștiința se opune naturii și se desprinde de ea.

La al treilea nivel al spiritului subiectiv se află, în sfîrșit, *rațiunea*. Rațiunea este spiritul care a actualizat sinteza celor două niveluri precedente și care, după ce a rezolvat contradicția dintre spirit și natură, a ajuns la certitudinea că spiritul și natura constituie o unitate. Acesta e nivelul cel mai înalt al spiritului subiectiv care, prin negații și contradicții, a devenit conștient de identitatea termenilor puși în joc de procesul dialectic, descoperind astfel unitatea spiritului și naturii.

Să ne ocupăm acum de *spiritul obiectiv*. El își sporește pentru mine importanța pe măsură ce reflectez asupra lui.

Spiritul obiectiv nu mai este sufletul care spune „eu”, nici conștiința, nici rațiunea care, și ele, spun „eu”. Spiritul obiectiv este un fel de lume reală creată de spirit și care invadează lumea lucrurilor. Este vorba de lumea a tot ce se raportează la drept. Ce e dreptul? Dreptul, spune Hegel, este

o lume unde stăpînește un soi de voință difuză. Nu este nici lumea naturii, nici subiectivitatea eului. Este obiectiv ca și natura, este prezența obiectivă a unei voințe colective, a unei rațiuni a societății. Dreptul nu este o gîndire subiectivă, el se găsește în cărți, coduri, ansambluri de legi, el ne împresoară, există independent de orice realitate individuală. Să considerăm, de exemplu, un text juridic: el îi angajează în mod obiectiv pe toți juriștii, nu depinde de vreo adeziune individuală, nu are nimic personal: aparține unei lumi spirituale care există în mod obiectiv.

În această lume a dreptului, Hegel distinge iarăși trei niveluri: primul este cel al *dreptului abstract*, care asigură fiecărei ființe omenești posibilitatea de a dispune după placul său de ceea ce posedă. Cum? Grație unui *contract* în care se exprimă voința generală de a garanta acest drept fiecărui cetățean. Acest drept este numit „abstract” pentru că nu este fixat decît printr-un tratat; dacă se impune, o face în obiectivitatea sa unilaterală, iar dacă este violat, această negație se numește crimă. Dreptul abstract corespunde astfel cu ceea ce numim „drept” în sensul pur juridic al acestui termen. Este dreptul nesuștinut încă de o moralitate și a cărui validitate nu-și află temeiul decît în afara subiecților personali.

Acesta e primul nivel al spiritului obiectiv. Să-l vedem acum pe al doilea. Întrucît primul aparține obiectivității exterioare, al doilea nu poate să rezulte decît din negarea acestei exteriorități. Este vorba în acest caz de *moralitate*. Moralitatea este spiritul care reflectează asupra-și, se retrage din obiectivitatea dreptului pentru a descoperi în sine fundamentul dreptului universal, izvorul sensului său. Nu este vorba de o prescripție sau alta, de un pact sau altul, ci de sensul însuși al unui pact, de ceea ce întemeiază validitatea oricărui contract: aceasta e moralitatea.

După cum se observă, dacă dreptul nu ar avea decît o realitate obiectivă, el nu s-ar putea niciodată impune prin altceva decît prin constrîngerea fizică. Dar prin aceasta n-ar mai fi un drept. Trebuie așadar ca dreptul obiectiv să dispună

pe de altă parte de un soi de rădăcină subiectivă, grație căreia are un sens și se face recunoscut. Nu este vorba deci aici de conținutul dreptului, ci de sensul lui, de ceea ce îi constituie și impune validitatea. E ceea ce Hegel numește moralitate. Dar, pentru ca la al treilea nivel spiritul obiectiv să poată realmente desfășura aceste efecte aplicând concret dreptul obiectiv, nu este de-ajuns să-i fie recunoscute temeiul și sensul în moralitate; trebuie și ca acest drept obiectiv să aibă un conținut determinat. Hegel numește acest conținut determinat — acest al treilea nivel — *realitate morală și socială*. Ea este alcătuită din ansamblul legilor și instituțiilor politice, moravurilor, regulilor, formelor și modelelor care structurează o societate dată. Or, acest ansamblu nu este universal.

Așadar, pentru ca spiritul obiectiv să se actualizeze efectiv într-o societate, sînt necesare trei niveluri: cel al dreptului abstract (obiectiv), cel al moralității (subiective) care conferă celui dintîi universalitatea sa și, în fine, sinteza concretă a acestora în *realitatea morală și socială*.

Hegel a spus: „Soarele și luna au mai puțină influență asupra noastră decît forțele morale și sociale.” Sîntem de acum departe de marea tradiție clasică, după care o mare personalitate impune exemplul său absolut independent de locul, timpul și istoria în care se situează. În viziunea hegeliană, sîntem cufundați în istorie și societate. Și, după Hegel, așa va continua omul modern să se conceapă.

La al treilea nivel al spiritului obiectiv, unde domnește realitatea morală și socială, Hegel deosebește iarăși trei niveluri.

Primul nivel este cel al *familiei*: ea este aceea care înalță ființele individuale, dincolo de hazardul pasiunilor, pînă la recunoașterea necesității pe care o impune educația copiilor. Al doilea nivel este cel al *societății cetățenilor* ca sistem organizat de indivizi asociați exterior pentru a-și satisface nevoile. Avem de-a face aici cu întreaga organizare a meseriilor, a vieții economice, pe scurt a tot ce este realmente indispensabil pentru supraviețuire. În timp ce unitatea fami-

liei se bazează pe sentimente, în societate este vorba de satisfacerea nevoilor exterioare și obiective ale oamenilor.

La al treilea nivel, înțelîm sinteza celor două niveluri precedente: afectivitatea familială și necesitățile pe care le impun socialmente nevoile oamenilor se unesc, prin dubla negație, pentru a forma *statul*.

În concepția lui Hegel, statul este într-un fel încununarea întregii dezvoltări istorice. El are convingerea că statul este cel care garantează că istoria universală își va realiza vocația finală, anume actualizarea libertății.

Statul este la Hegel o esență, de felul aceleia care ne îngăduie să spunem familia, societatea. De altfel, statul constituie sinteza familiei și societății civile. El înglobează latura afectivă a familiei, dar respinge particularismul său egoist; în același timp, înglobează societatea civilă, îi dă sens și orientare; prin voința și libertatea sa îi arată calea. Statul este așadar pentru Hegel o realitate substanțială, el este în definitiv rațiunea care caută să se actualizeze într-o comunitate umană. Oamenii trebuie să participe la viața statului — altfel sînt lipsiți de realitate, nu se actualizează. (În această privință, ne amintim, stoicii gîndeau la fel.)

Potrivit filozofiei hegeliene a istoriei, sensul istoriei, adică semnificația și direcția sa, rezidă în progresul spiritului care devine din ce în ce mai conștient de libertatea sa, prin organizarea unui stat bazat pe participarea cetățenilor.

Aceasta este, în esență, teoria hegeliană a statului. S-a abuzat de ea de mai multe ori, prin diversele forme de idolatrizare a statului, dar nu aceasta era intenția lui Hegel. Trebuie să recunoaștem totuși că doctrina sa se pretează cu ușurință la asemenea abuzuri.

Ajungem acum la nivelul *spiritului absolut*.

Spiritul absolut este spiritul care, prin intermediul omenirii, revine la interioritatea sa cea mai bogată și mai profundă: adică la o interioritate care păstrează în sine cit mai mult posibil natură. Natura se menține, suprimată, conser-

vată, depășită (*aufgehoben*) de-a lungul tuturor negațiilor, în interioritatea spiritului care se întoarce la sine.

În interiorul spiritului absolut, găsim trei niveluri: al *artei*, al *religiei* și al *filozofiei*.

Cum putem concepe că arta și religia constituie o teză și o antiteză?

Arta este, după Hegel, o reprezentare exterioară a absolutului, în religie, în schimb, absolutul devine experiența lăuntric trăită; și sinteza exteriorului și lăuntricului se realizează în filozofie, care înțelege absolutul prin gândirea pură.

Să vedem așadar mai întâi *arta*, ca reprezentare exterioară a absolutului. Hegel deosebește trei mari etape. Prima o constituie *arta simbolică*, cea a Orientului și Egiptului. Forma proprie acestei arte este, după Hegel, arhitectura. De ce „artă simbolică”? Pentru că opera de artă, adică monumentul, manifestă un aspect al divinității, dar nu divinitatea însăși. Distanța dintre divinitate și oameni este prea mare. În acest stadiu al istoriei, pe care Hegel o numește *orientală*, prăpastia dintre divinitate și oameni este atât de mare, încât nici o reprezentare nu îngăduie omului s-o treacă. Tocmai de aceea, arta unei asemenea epoci nu poate fi decât simbolică; și tot de aceea ea se manifestă în mod esențial în arhitectură, care nu trebuie să-i reprezinte pe zei.

A doua etapă este cea a *artei clasice*, care s-a afirmat la greci. Aici se stabilește un anumit echilibru între oameni și zei, o armonie între oameni așa cum sînt ei și simțul lor al absolutului, care este readus oarecum la măsura omenească. În consecință, în stadiul clasic arta esențială devine sculptura. Sînt sculptate în piatră figuri care, deși au o formă omenească, îi reprezintă pe zei. Se face însă simțită o lipsă. În aceste reprezentări, absolutul se pierde. În stadiul simbolic, el se impunea dincolo de orice măsură; în stadiul clasic, tocmai măsura se impune în mod excesiv.

Sinteza celor două stadii dă naștere *artei creștine*. Absolutul este reprezentat aici, dar ca transcendență care transpare prin reprezentare. Artele caracteristice acestei a treia pe-

rioade sînt pictura, muzica și poezia. Operele pictorilor, muzicienilor și poetilor se pot impregna de transcendență și de caracterul său divin, fără a exclude totuși puțința de a o reprezenta.

Al doilea nivel al spiritului absolut este *religia*. Ea exclude orice reprezentare exterioară. Rămîne doar o stare interioară sau o mișcare a sufletului care, înălțîndu-se pînă la Dumnezeu, resoarbe, ca să zicem așa, în el toate formele sensibile.

În sfîrșit, al treilea și ultimul nivel al spiritului absolut este *filozofia*. Hegel considera, desigur, propriul său sistem filozofic drept încununarea filozofiei spiritului, deoarece „suprimă strămutîndu-le” (*aufhebt*), grație negațiilor active din toate triadele, orice unilateralitate abstractă, deschizînd astfel calea dialectică ce permite spiritului absolut să revină la sine prin gândirea pură și să se facă astfel înțeles. Gîndirea filozofică așa cum o desfășoară Hegel concepe ca necesare toate etapele anterioare ale dezvoltării: necesitatea artei, necesitatea religiei — dar ea le depășește și desăvîrșește.

Este adevărat că în filozofia lui Hegel rațiunea se încununează pe sine. Într-un fel însă, ea este aici mai mult decît rațiunea. În vederile lui Hegel, acest sistem prodigios era hărăzit să desăvîrșească semnificația istoriei universale a omenirii și să gîndească din nou gîndurile care au fost ale lui Dumnezeu înainte de Creație. Această filozofie grandioasă a exercitat o influență pe care n-am putea-o exagera; o mai exercită și în zilele noastre. Și totuși — nu este aici decît un paradox aparent —, ca sistem, ea nu a putut fi „locuită” decît de către Hegel. Fără îndoială, așa se întîmplă: cu cît un sistem este construit pentru a îmbrățișa toate realitățile, cu atît este el mai puțin locuibil de către altcineva decît autorul său.

Să luăm un exemplu: pentru Hegel *istoria* se încheie cu epoca sa. I s-a reproșat frecvent acest lucru. Cînd îmbrățișezi cu privirea istoria spiritului universal așa cum o descrie el sub toate aspectele sale, trebuie să constatăm că orice dez-

voltare dialectică — fie că este vorba de structuri statale, de artă, religie sau filozofie — își află culmea, desăvârșirea, în epoca sa, în țara sa, în opera sa. S-a spus că filozofia lui Hegel este o gândire fără viitor — și este adevărat. El spune, de pildă, într-un pasaj din *Filozofia istoriei*, că America, în calitatea ei de țară a viitorului, nu prezenta interes. El era totuși de părere, fără îndoială, că rămân încă multe lucruri de îmbunătățit, de realizat; dar, la nivelul principiilor, totul este înfăptuit.

Aceasta este, desigur, o gravă limitare privind semnificația operei sale, pentru că nimeni de-acum nu se poate instala în ea. Pe de altă parte, cred totuși că această limitare este o probă de autenticitate: fără ea, necesitatea dialectică a gândirii sale l-ar fi constrâns să facă pe profetul. E adevărat, el voia să regândească gândurile lui Dumnezeu — dar în timpul vieții sale, în raport cu o realitate pe care o cunoștea. El nu s-a angajat în abstracțiile unor peisaje istorice viitoare, în afara realului. El nu a avut, literalmente, decât un singur punct de vedere: acela unde se afla. În termeni leibnizieni: monada Hegel reflectă în mod autentic universul istoric din locul unde e situată. E un semn de autenticitate dacă Hegel s-a mulțumit în principiu cu această limitare în sine absurdă, care îl obliga să nu considere întreaga istorie universală decât pînă în vremea sa și să nu ia în considerație nimic dincolo de această perioadă. Era singura posibilitate onestă dacă voia să construiască un sistem total ca acesta.

El nu a fost așadar un filozof al viitorului, și totuși ne referim mereu la el, tocmai în materie de sisteme politice. Cum se explică acest lucru? Poate că funcția esențială a lui Hegel a fost aceea de a provoca reacții la sistemul său. Vom vedea îndată că numeroșii săi succesori au fost foarte diferiți și că nu îi putem înțelege altfel decât plecînd de la reacțiile violente la sistemul hegelian.

Acest sistem este atît de prodigios, de global, de total, încît cei care l-au înțeles cel mai bine i s-au opus cel mai violent și au descoperit astfel calea lor originală. Proces ce

se regăsește de altfel și în explicarea lui Hegel plecînd de la Kant.

încă o remarcă, pentru a încheia: Hegel a realizat această operă surprinzătoare, cu multipla sa arhitectură ternară atotcuprinzătoare — Logică, Natură, Spirit — într-o viață destul de scurtă. A murit la șaizeci de ani. Puterea sa de muncă, rapiditatea cu care își elabora operele sînt neverosimile. Astfel, a scris *Fenomenologia spiritului*, fără îndoială cea mai genială lucrare a sa, în cîteva săptămîni.

Sistemul lui Hegel este fără îndoială ultimul care impresionează printr-o asemenea monumentalitate. Și alții după el, desigur, au încercat să regândească gândurile lui Dumnezeu și să descopere cheia universului, ca și a istoriei omenescii. La ei însă, rigiditatea unei simplificări excesive, pretențiile dogmatice sau pur și simplu cedarea în fața unor inspirații arbitrare și fantastice sînt imediat vizibile. Se pare că progresele științelor particulare, obținute grație specificității și diferențierii simbolurilor și metodelor lor, condamnă de acum înainte la eșec orice tentativă de discurs asupra totalității, ca și cum singurul limbaj posibil rămînea cel al nostalgiei și rupturii.

Și totuși, nostalgia totalității este mereu prezentă. De aceea, Hegel continuă să-i fascineze pe filozofii în viață, care nu conțin să-i interpreteze operele. Ei nu găsesc nicăieri altundeva o textură atît de inepuizabilă de simț istoric și transcendență eternă, de necesitate și speranță activă, de gândirea cea mai abstractă și trăitul cel mai concret, de magie și raționalitate.

Ne vom ocupa acum de gînditori de mai mică anvergură, dar care au încercat, fiecare în felul său, în epoca științei și fiind ei înșiși fascinați de cunoașterea științifică, să continue și să înnoiască efortul reflecției filozofice.

Să vorbim mai întîi despre un gînditor francez, născut în anul Revoluției franceze, care a trăit în prima jumătate a secolului al XIX-lea: Auguste Comte. El a fost fondatorul a ceea ce s-a numit *Școala pozitivistă*. Azi, acestui termen de „pozitivist” i se dă adeseori o nuanță peiorativă: cînd îl califici pe cineva drept „pozitivist pur”, vrei să spui că nu s-a

eliberat încă de o credință excesivă, naivă în puterea științei și că a rămas dependent de aceasta așa cum se întîmpla în secolul al XIX-lea.

Pînă nu foarte demult însă, acum aproximativ cincizeci de ani, pozitivismul părea să domine definitiv întregul sistem universitar francez. Bergson, de pildă, cînd și-a conceput filozofia duratei pure și a intuiției, a trebuit să lupte din toate puterile împotriva curentului.

Și în zilele noastre, pozitivismul continuă să domine în cele mai diverse domenii, suscitînd de altfel, ca reacție, numeroase dezvoltări iraționale și arbitrare din gîndirea contemporană, plictisită de banalitatea și literalitatea interpretărilor sale. Pozitivismul actual tinde înainte de toate să prezinte ca fiind de-acum perimată orice formă de metafizică și să-i substituie știința, doar ea legitimă în viitor.

Cînd ne-am ocupat de raționalistii din secolul al XVII-lea — Descartes, Spinoza, Leibniz —, atrăgeam atenția asupra faptului că dacă azi raționalismul ne pare adesea banal și lipsit de adîncime este pentru că nu se înțelege bogăția sensului său original. În acel timp, credința în rațiune, iubirea de lumina ei, gustul evidenței raționale făceau corp comun cu respectul religios. Găsim la Auguste Comte ceva analog — deși la un cu totul alt nivel —, dar uimirea sa vizează nu atît rațiunea eternă, cît progresul științelor în decursul istoriei. Era plin de admirație și entuziasm față de certitudinea științifică, de claritatea ipotezelor, de verificarea lor și de rezultatele incontestabile. Conta pe viitorul științei. Era convins că explicația științifică își va extinde din ce în ce mai mult domeniul și că va sfîrși prin a îngloba aproape tot cîmpul experienței. Mai mult: cînd vom fi capabili să explicăm totul, o să ajungem să dorim ca lucrurile să se petreacă întocmai cum le-ar fi dezvăluit știința. Știința este așadar pentru Comte nu doar o cunoaștere, ci și o adevărată lume a cunoașterii și la lumea astfel cunoscută.

Comte admira și era atașat de univocitatea și certitudinea promise de viitorul științei. El spunea că istoria științelor

este biografia inteligenței. Aceasta înseamnă că, atunci când facem din diversele științe, în ordinea în care s-au constituit, obiectul studiului nostru, acest studiu nu se referă doar la obiectele științelor particulare, dar și la dezvoltarea, devenirea și viitorul inteligenței înseși. A studia științele înseamnă a ne studia pe noi înșine — desigur, nu în sens socratic, ci în calitate de cercetători originali. Lucrarea cea mai cunoscută a lui Auguste Comte, *Cursul de filozofie pozitivă*, a fost publicată între 1830 și 1842. „Pozitiv” nu are așadar la el deloc sensul de contrar „negativului”, ci de contrar „speculativului”: o teorie este „pozitivă” atunci când se întemeiază în mod științific pe fapte. O „filozofie pozitivă” trebuie să nu prezinte nici o urmă de metafizică și să se ocupe doar de o clarificare a faptelor și legilor. *Cursul de filozofie pozitivă* dezvoltă astfel o filozofie care se bazează numai pe fapte și legi, care nu se interesează de nimic altceva și nu admite nimic altceva.

Și totuși, Auguste Comte cunoaște mirarea filozofică. El se miră de pluralitatea, de diversitatea și mai ales de succesiunea științelor. O întreagă serie de științe s-au dezvoltat succesiv, și pot fi deosebite etape în dezvoltarea fiecăreia dintre ele. Aceste etape, această diversitate provoacă la început mirarea, apoi cercetarea, și în sfârșit explicația lui Auguste Comte.

În fiecare domeniu al dezvoltării științifice, se constată *trei moduri* diferite de explicație, care se succed. (După cum se observă, ca și la Hegel, istoria intervine la Comte într-un punct decisiv — deși sensul său este aici cu totul diferit. Este vorba, la Comte, de istoria științelor, nu de istoria „conceptului” sau a „spiritului universal” ca subiect unic, etern și totuși istoric.) Comte studiază devenirea înțelegerii științifice, așa cum se manifestă ea de-a lungul etapelor progresului științific. Dar este esențial să înțelegem bine că în secolul al XIX-lea întreaga gândire este pătrunsă de istorie. Astăzi, fiecare vorbește de istorie, dar puțini sînt cei care doresc să știe ce s-a petrecut concret în decursul istoriei. Altfel era pe atunci.

Care sînt cele *trei moduri de explicație* în științe? Fiecare știință, consideră Comte, trece la început printr-o stare pe care el o numește *teologică*; urmează a doua stare, numită *metafizică*, și în sfârșit a treia, starea *pozitivă*.

Starea teologică este aceea în care faptele și evenimentele sînt explicate prin factori teologici, adică supranaturali, legați de divinitate. La rîndul ei, starea teologică se divide, după Comte, în trei faze. În prima fază, obiectele înseși sînt concepute ca însuflețite, ele sînt oarecum personificate. Cursul lucrurilor se explică atunci printr-o spontaneitate cu care sînt înzestrate obiectele. Este ceea ce Comte numește *fetișism*. Așa se prezintă cea dintîi metodă la care a recurs omul ca să-și satisfacă nevoia de înțelegere.

În a doua fază a stării teologice, obiectele sînt private de spontaneitatea lor vie. Ele devin pasive și se lasă dominate din afară de divinități invizibile. Așa este, de pildă, tipul de explicație al grecilor, pe care Auguste Comte îl numește *politeist*.

În faza a treia a stării teologice, factorul activ la care recurge explicația se separă și mai mult de obiecte. Cursul evenimentelor nu mai depinde de o pluralitate de zei — a căror intervenție rămîne mai mult sau mai puțin ascunsă —, ci de un singur zeu. Aceasta este explicația *monoteistă*.

Așadar, în cursul stării teologice, se succed *tipurile de explicații fetișiste, politeiste și monoteiste*.

Starea teologică este urmată de *starea metafizică*. Devenirea fenomenelor nu mai este explicată prin propria lor spontaneitate sau prin ființe superioare care le mînuiesc din afară: ea se supune de-acum unor *abstracții*, considerate ca reale. Ne-am putea gândi aici la „calitățile oculte” din Evul Mediu. Acestea sînt sufletele, esențele, energiile, forțele, principiile. Ne putem întreba dacă nu mai găsim, în unele teorii ale fizicii clasice, abstracții de acest gen, despre care sîntem incapabili să spunem cu precizie ce sînt, dar care, la un anumit nivel de dezvoltare al unei științe, pot avea, un timp, utilitate euristică. Această a doua stare durează, după Comte, pînă la sfîrșitul Evului Mediu.

A treia stare, care domină știința încă de la sfârșitul Evului Mediu, este cea în care explicația trebuie să fie *pozitivă*: aceasta nu mai apelează nici la spontaneitatea lucrurilor, nici la factori divini, ci se mulțumește să constate prin observație succesiunea constantă a anumitor fenomene determinate și să stabilească astfel legile imuabile ale devenirii lor. Explicația pozitivă se bazează deci pe-legile constante care leagă fenomenele între ele pe firul succesiunii lor. În istoria fiecărei științe regăsim, după Auguste Comte, aceste trei stări. Diversele științe se nasc în epoci diferite, dar fiecare din ele parcurge aceste trei stări în cursul istoriei sale.

Fiecare știință nouă, consideră Comte, implică știința precedentă. El a încercat să stabilească între ele o ordine totodată cronologică și sistematică: ele se dezvoltă succesiv, de la cele mai simple la cele mai complexe.'

Există mai întâi științele abstracte: aritmetica, urmată de mecanică, după care se dezvoltă, grație aritmeticii și mecanicii, astronomia; apoi, grație științelor precedente, fizica; și, grație fizicii, chimia; și, grație fizicii și chimiei, biologia. La sfârșit, știința întreprinde studiul celui mai complex obiect, care este, după Comte, societatea — de unde, în sfârșit, fizica socială, care ar putea fi numită și „sociologie”. În acest fel se desfășoară, în linie dreaptă, fără ruptură, progresul continuu al științelor.

Pe măsură ce științele devin mai sigure de ele, explicațiile teologice și metafizice cedează locul legilor pozitive. Și este evident că în epoca lui Auguste Comte dezvoltarea statisticii avea să favorizeze în mare măsură concepția unei sociologii ca „fizică a societății”: în loc să dea fenomenelor sociale o interpretare metafizică, ele puteau fi de-acum exprimate în legi cantitative.

Se observă spre ce tinde o asemenea evoluție: istoria se contopește cu știința. Vom mai vorbi despre această osmoză în legătură cu Marx; dar ea se realizează deja la Auguste Comte.

Un exemplu: Comte subliniază faptul că numărul crimelor și delictelor urmează anumite curbe statistice — se știa

deja de pe atunci acest lucru —, ceea ce înseamnă că delictele și crimele se supun unor legi sociale. Este posibil ca Auguste Comte să nu fi sesizat importanța filozofică a unei asemenea ipoteze.

Trebuia deci elaborată acum, considera Comte, o morală socială întemeiată științific, o cunoaștere a binelui social ca știință pozitivă. Contrar a ceea ce se învață tradițional la o primă lecție de filozofie, anume că nu este *niciodată* posibil să stabilești ce este binele plecând de la datul empiric, aici este vorba tocmai de a întemeia binele pe un element empiric, sau mai precis pe legile „fizicii sociale”. Cum, pe de altă parte, legitatea socială stăpânește, ca și legitatea naturii, peste toate fenomenele respective, nu există în cele din urmă decât o singură măsură pentru întreaga realitate pozitivă, inclusiv binele moral. Este vorba deci de a clădi o morală socială care să fie în același timp o morală pozitivă. Ceea ce înseamnă să lași știința să înglobeze — sau să resoarbă — morală.

Dar în acea epocă admirația pentru spiritul științific era atât de puternică, încât proiectul lui Comte de a elabora o morală socială care să se impună ca știință pozitivă trebuia să apară ca o încununare a cercetărilor umane: o știință pozitivă a deciziilor morale.

Comte considera însă că această știință pozitivă nu exista încă. Era pe cale de a se naște și el nu putea să-i indice decât premisele și virtualitățile. • Filozofia pozitivă trebuia să devină sinteza sistematică a întregii cunoașteri omenești, atât teoretice — în sens kantian —, cât și practice. Ne amintim de ruptura radicală pe care o stabilise Kant între rațiunea pură teoretică și rațiunea practică — aceasta din urmă con-sacrându-se absolutului; o ruptură severă, fără trecere, nici tranziție, fără nici o confuzie posibilă — deși e drept că cercetarea teoretică era călăuzită de aceeași voință de adevăr ca și rațiunea practică. La Comte însă avem o osmoză: la început există experiența; apoi, plecând de la fapte observate, legile; legile fac posibilă cunoașterea cursului realului, chiar și în domeniul oamenilor și al societății. Metafizica nu mai

are deci nici o funcție, nici un obiect. Tot ce constituia pînă acum obiect al metafizicii poate în mod virtual — dar nu încă actual — să devină obiect al științei. Auguste Comte credea că a eliminat definitiv metafizica, de acum depășită.

Toate acestea nu l-au împiedicat totuși să elaboreze o doctrină politică și socială în care se constată o combinație de pozitivism și intenții umanitare. Comte nu se teme să se folosească de tot ce poate sluji planurilor sale, apelează la emoții, la stări subiective. Viața subiectivă, ce-i drept, are și ea o existență empirică, și sentimentul religios, la rîndu-i, trebuie să fie recunoscut ca o dată de fapt. Comte constată că oamenii resimt nevoia unui cult. Această nevoie nu este pentru el un obiect de studiu oarecare, pe care să-l cerceteze de la distanță, ca un pozitivist ce este. Nu, el și-o însușește. Conceptul de „fenomen”, atît de riguros la Kant, devine mai nesigur la Comte; el se amestecă cu nevoia unei practici religioase, cu nostalgia unei mari Ființe înglobante.

De aceea, nu este ușor să înțelegi realmente acest sistem în unitatea lui filozofică.

Dar, așa cum am remarcat deja, și empiriștii englezi, care voiau să rămînă strict în limitele experienței, au sfîrșit prin a acorda un loc decisiv dimensiunii religioase, clădind pe progresul uman cele mai mari speranțe. Există astfel un idealism moral specific, propriu empiriștilor. Am subliniat deja la Lucrețiu această credință în progresul oamenilor. Regăsim deci din nou această asociere a unui empirism care s-ar dori riguros cu nevoia de a crede în progres, de a-l idealiza, de a purcede pe calea întîlnirii unei mari Ființe divine. Se face aici o experiență ciudată: experiențele intim trăite se impun la nivelul faptelor psihologice — fie și pe seama rigorii doctrinale a sistemului.

KARL MARX

(1818-1883)

A devenit dificil în zilele noastre să vorbești despre Karl Marx ca filozof, într-atît de preponderent a fost, în cursul secolului nostru, locul ocupat de acest gînditor printre ideologii, ca forță activă în lumea noastră la nivelul realităților economice, sociale și politice. Nu se poate face abstracție de toate acestea pentru a ține seama numai de ce reprezintă el dintr-un punct de vedere filozofic. Trebuie să adăugăm și că s-a scris și s-a vorbit atît de mult în legătură cu el — în bine, ca și în rău, valabil sau nu —, încît imaginea pe care o avem despre el este distorsionată de nenumăratele opțiuni personale. Ceea ce complică în plus expunerea ține de faptul că a existat tînărul Marx, apoi Marx din perioada de maturitate, și în sfîrșit cel din a treia perioadă. Trebuie ținut seamă și de faptul că în unele scrieri nu este ușor să deosebim între ce a putut gîndi Marx și ce revine prietenului său, Friederich Engels. Deși și-au redactat împreună unele lucrări, orientarea lor filozofică nu era aceeași. Confuzia este și mai mare, întrucît se amestecă aici numeroase „curente” mai mult sau mai puțin „marxiste”, state care se pretind „marxiste”, partide și grupări politice care trec drept „marxiste” și față de majoritatea cărora Marx însuși ar fi simțit cel mai profund dispreț.

Așadar, nu este ușor să vorbești despre filozoful Marx. Se pare totuși că la originile gîndirii sale găsim o mirare care l-a răscolit profund, mirarea în fața contrastului, a rupturii pe care o constata între, pe de o parte, optimismul de la jumătatea secolului al XIX-lea, bazat pe succesele științei, pe acceptarea grandioasă de către Hegel a epocii sale, și, pe

de altă parte, mizeria și neputința maselor muncitoare, în lumea din vremea sa: cea a primei faze a capitalismului.

La începutul acestor expuneri, ne-am referit la o mirare care privea natura; am întâlnit apoi o altă mirare, față de idei sau de cunoaștere. Or, la Marx, mirarea se naște din spectacolul realității sociale și al istoriei generate de aceasta — în timp ce totuși știința care progresa părea să promită omului condiții de viață rezonabile. Marx constata cu stupeoare neputința oamenilor și puterea mecanismelor care striveau masele de oameni.

Nu trebuie să uităm că Marx s-a născut într-un mediu german burghez și liberal; era cultivat, citise mult. Se pătrunsesse, mai ales, de filozofia lui Hegel. Această filozofie a fost decisivă pentru Marx, în primul rând prin claritatea înglobantă a structurii sale, prin ambiția sa de a îmbrățișa totalitatea, prin atotputernicia pe care o conferă istoriei și prin mișcarea sa dialectică. Reamintim aici schema hegeliană, triada formată din teză, antiteză și sinteză. Am subliniat rolul hotărâtor al negației care, suprimând o latură a realității, face să se ivească latura opusă, apoi, suprimând-o pe aceasta din urmă, realizează sinteza celor două contrarii — actualizând astfel, de-a lungul istoriei, totalitatea triadică a devenirii. Această structură hegeliană, care guvernează întreaga gândire și întreaga devenire a ființei, l-a impresionat profund pe Marx.

Așadar: totalitate, dialectică, istorie — optimismul științific și în același timp spectacolul mizeriei omenești —, acestea au fost la început resorturile gândirii lui Marx. Am subliniat, în legătură cu Hegel, că, devenind „biograful conceptului universal”, se situa pe „punctul de vedere al lui Dumnezeu” și că în acest sens nimeni, fără îndoială, după el, nu mai poate pretinde că este hegelian. Te interesezi, desigur, de sistemul lui, dar nu poți trăi în el. În ceea ce-l privește, Marx reține pentru el dinamica gândirii hegeliene, acea dinamică istorică și dialectică; dar o întoarce *împotriva* hegelianismului, din care s-a inspirat direct. Vom reveni asupra acestui aspect puțin mai târziu.

Deocamdată, trebuie să subliniem o altă influență, cea a lui *Feuerbach*, care ducea o luptă virulentă împotriva lui Dumnezeu și împotriva religiei — ceea ce reprezenta, pentru Marx, „o mare revoluție teoretică”, ce denunța înstrăinarea religioasă a omului, revoluție care constituia condiția prealabilă indispensabilă oricărei critici veritabile. În loc să caute în cer un supraom, care nu ar putea fi decât umbra ireală a ceea ce este el însuși, și deci un „non-om”, omul va căuta pe pământ propria sa realitate.

Marx respinge și filozofia ca esențial religioasă, preocupată de transcendență. Marx vrea să-l detroneze nu numai pe Dumnezeu, ci și „spiritul universal” al lui Hegel. Și, cum am spus-o deja, răstoarnă dialectica. El afirmă, împotriva lui Hegel, că adevărata realitate nu este aceea a spiritului, care prin exteriorizare ar genera natura, ci *realitatea materială, socială și economică*, plecând de la care se explică tot restul. Marx pornește în principiu de la realitatea umană, și nu de la spiritul universal, nici de la natura virgină. În sînul acestei realități umane, condițiile materiale ale existenței umane determină, după el, conștiința, și nu invers.

Dacă vrem deci să acționăm asupra oamenilor și asupra istoriei lor, ca și asupra conștiinței lor de sine, trebuie în consecință să schimbăm tocmai condițiile materiale ale vieții lor. Or, cheia structurilor materiale și spirituale cărora toți contemporanii îi par lui Marx că le sînt prizonieri o reprezintă *raporturile de producție*, felul în care oamenii s-au organizat pentru a produce cele necesare vieții lor. *Mijloacele de producție* constituie factorul hotărâtor pentru relațiile care se stabilesc între oameni atunci cînd își procură cele necesare prin muncă și schimb.

întîlnim aici teza celebră a marxismului: *filozofia clasică interpretează lumea, importanța este însă de a o transforma*. În consecință, Marx nu scrie opere doar teoretice. Ele servesc acțiunii și luptei. Nu găsim la el nici două tipuri de opere, unele teoretice, altele militante. Întreaga sa operă este una *militantă* și deci de *propagandă*.

Am scris undeva că propaganda este contrariul filozofiei. La Marx însă ele coincid, întrucît toate operele sale teoretice sînt „teoretico-practice”, vizează un rezultat obiectiv, vor să producă o transformare de fapt în societate și istorie. Dacă i-am spune: filozofia trebuie să caute adevărul, și nu să facă propagandă, el ne-ar răspunde: în filozofie, unde este vorba mereu de înțelegerea unei realități umane, adevărul este mereu în același timp un act, prin care această realitate este schimbată.

Acest concept al „teoretico-practicului” are un nume la Marx: *praxis*. Ulterior, i s-a dat o întrebuițare frecventă, nedeterminată și înșelătoare. S-a recurs la el pentru a masca tot felul de înșelătorii și minciuni. Și totuși, acest concept de „praxis” indică ceva important: unitatea teoreticului și practicului, teoria ca act eficace. Astfel, pentru Marx, operele teoretice își găsesc adevărul în modul în care transformă realitatea umană. Eficacitatea lor nu constă numai în prezerwarea adevărului pe care-l conțin, ele fac corp comun cu acest adevăr. Nu putem deci aplica pur și simplu lui Marx schema pe care am aplicat-o pînă aici.

Se pune întrebarea dacă, în acest nou tip de gîndire, este vorba de o cotitură importantă și fecundă, ale cărei efecte ar trebui perpetuate, sau dacă, dimpotrivă, este vorba de o pervertire a gîndirii filozofice. Este fascinant să constatăm că, atunci cînd înțelegem cu adevărat întrebarea pusă, nu-i mai putem da un răspuns pur teoretic: el presupune inevitabil o *decizie*. Cînd Marx afirmă unitatea dintre teorie și practică, el nu o concepe în dauna adevărului teoriei: această unitate nu autorizează deloc, bunăoară, să se mintă în numele praxisului. Marx înțelege doar că teoria trebuie să fie în același timp praxis pentru că, după el, aceasta e o condiție a adevărului său.

Un asemenea adevăr teoretico-practic, care transformă realitățile umane, nu poate exista într-o societate dominată de inumanitatea înstrăinării.

Ce este *înstrăinarea*? Acest termen a fost atît de frecvent întrebuițat de atunci, într-o multitudine de sensuri, și adesea

pe un atare fond de sentimentalitate, încît nu se mai știe despre ce este vorba. Cuvîntul are totuși la Marx un sens precis.

După cum am văzut, pentru ființele omenești sînt decisive condițiile materiale de viață — deci, modul în care ei produc cele necesare traiului —, ceea ce depinde de *relațiile de producție*. Marx constată însă că imensa majoritate a oamenilor este lipsită de mijloace de producție. Or, cel care nu dispune de mijloacele de a produce ceea ce este necesar vieții sale nu dispune nici de sine însuși. El nu-și mai aparține, este *înstrăinat* de sine, a devenit proprietatea altcuiva — sau mai curînd: proprietatea unui sistem obiectiv, anonim. Acesta e sensul fundamental al înstrăinării. De aceea, în societatea capitalistă, oamenii sînt împărțiți în două categorii, două *clase* sociale: cei ce dețin mijloacele de producție, *capitaliștii* sau patronii, și muncitorii, care formează *proletariatul*, care produc cu mijloacele aparținînd altora. Este înstrăinat, în esența sa, însuși actul muncii. Plecînd de aici și în legătură cu diviziunea muncii despre care o să vorbim îndată, Marx a dezvoltat o schemă care, consideră el, se aplică la întreaga istorie. Motorul istoriei este totdeauna *lupta de clasă* între posesori și exploatați; clasa inferioară sfîrșește prin a învinge clasa superioară, devenind astfel, la rîndul ei, clasa superioară căreia i se asociază o nouă clasă inferioară, și așa mai departe. Această schemă constituie, după Marx, cheia care face posibilă înțelegerea întregii istorii universale. Germenul teoriei luptei de clasă se găsește deja la Hegel, în faimoasa lui *dialectică a stăpînului și sclavului*.

Totuși, această „totalizare” efectuată de Marx, acest mod de a ridica la rang de absolut lupta de clasă pentru a face din ea explicația unică, motorul unic al întregii istorii universale, rămîne unul din punctele cele mai slabe ale gîndirii sale. Atunci cînd proclamă o lege de o asemenea generalitate, care se aplică întregii istorii, ar trebui să fii în măsură — cum este cazul în științele naturii — să o verifici pe o mulțime de exemple istorice, și în special pe exemple care par să-i fie defavorabile. Nu așa procedează Marx. Dimpo-

trivă, el alege, printre faptele nenumărate ale istoriei, două sau trei exemple deosebit de favorabile (ca, de pildă, ascensiunea burgheziei în epoca Revoluției franceze), ceea ce înseamnă mai degrabă că-și ilustrează legea universală a istoriei decât că o verifică.

Pînă acum, am prezentat învățătura lui Marx ca fiind un materialism pur și simplu: hotărîtoare sînt condițiile materiale. Dar lucrurile nu sînt atît de simple, materialismul lui Marx nu se reduce la materialismul tradițional. În perioada de maturitate, Marx chiar a combătut și respins acest „vechi materialism”. De ce? Pentru că acesta se străduiește să reducă totul la realitatea materială pe care o cunoaște fizica (ca, de pildă, atomiștii), unde legile deterministe singure sînt suficiente pentru a explica totul. În acest caz, nu mai poate exista defel istoria. Pentru un asemenea materialism, nu există decît legi care se aplică la o realitate cu totul pasivă, unde nu există decît obiecte — ceea ce exclude întreaga istorie. Pentru Marx însă, istoria se afla în centrul gîndirii sale și al condiției umane. Istoria, spunea el, este *transformarea profundă a naturii prin munca omenească*. În concepția lui, istoria nu este deci supusă legilor naturii. Tocmai invers: munca omenească transformă natura. Acest punct este foarte important. Am văzut că, la Marx, distincția dintre teorie și practică tinde să se șteargă. De data aceasta, va fi surmontată distincția dintre natură și istorie. Prin intermediul muncii omenești, natura însăși intră în istorie. Devine istorie.

Această doctrină, în care nu mai găsim nimic din pasivitatea materialismului tradițional, poartă la Marx numele de *materialism istoric* sau *dialectic*. Munca oamenilor este călăuzită de un scop. În consecință, conceptele își pierd semnificația tradițională precisă, ceea ce ar putea constitui un avantaj, o îmbogățire pentru gîndire, dar comportă și un pericol: nu mai știm cu precizie despre ce vorbim atunci cînd recurgem la limbajul marxist.

Ne aflăm astfel în fața unui rezultat extrem de paradoxal. Potrivit unei concepții materialiste în sensul tradițional al

termenului, oamenii, ca și celelalte ființe, sînt supuși legilor obiective, deloc istorice, ale lumii materiale — în timp ce Marx pare a sări brusc la cealaltă extremă: ne găsim în fața viziunii „prometeice” a unei atotputernicii umane. Lumea materială devine produsul unei activități totale, vii, a oamenilor înșiși. Departe de a impune oamenilor o supunere pasivă la legile fizice, materialismul lui Marx se înrudește cu un „prometeism”: nu mai este deloc vorba de un naturalism materialist. Ne îndreptăm către o umanitate care transformă lumea, ca și cum ar fi Dumnezeu. Totuși, omul nu este încă un supraom, dar se angajează deja în direcția posibilității de a-l înlocui total pe Dumnezeu.

Ce sînt atunci obiectele? Ele sînt concretizarea activității umane, o realitate practică, inteligibilă în mod subiectiv. După cum se vede, nu mai pot fi utilizate categorii ferme, într-un sens imuabil, ca de exemplu: materialism, spiritualism, subiect, obiect, teorie, practică. Categoriile și-au pierdut fixitatea, ele suferă o schimbare dialectică. Înseși cuvintele de care ne folosim pentru a enunța mișcarea dialectică au devenit dialectice. Conceptele se sustrag definițiilor.

Se observăm, de fapt, în reflecția și discursul celor care vorbesc despre Marx sau care se folosesc de limbajul său — ca și la Marx însuși — un fel de oscilație a gîndirii, capabilă să fascineze mințile. Ea le oferă tot soiul de facilități, de posibilități dialectice, face posibile jocul, jongleria. Conceptul de adevăr devine oarecum instabil, conceptul de praxis suprimă într-un fel obiectivitatea lumii în sînul căreia ar trebui să putem verifica ipotezele făcute. Ipotezele depind de alte ipoteze, care în parte au contribuit la producerea celor dintîi — și, lucru curios: această situație intelectuală creată de Marx avea să întâlnească mai apoi raportul de interacțiune reciprocă între observator și realitatea observată, introdus de fizica modernă. Dacă știm acum că în fizică observatorul influențează, pînă la un punct, chiar datorită observării sale, procesul pe care îl observă, regăsim aici ceva din acea oscilație, din acea fascinație proprie schemei intelectuale a lui

Marx. Rezultă de aici un anumit sentiment de ameteală caracteristic probabil pentru modernitate. Sîntem departe de materialismul simplu al începuturilor. Operațiile de verificare, confirmare, respingere devin dificile. Dacă dialectica se întemeiază pe o contradicție care-i este constitutivă, cum să mai urmărim o argumentație logică? Cred că tocmai prin aceasta pretenția marxismului de a fi riguros științific eșuează: el nu poate fi nici demonstrat, nici respins.

Orice mare filozofie ne tulbură, deoarece ne pune mereu în discuție. Sub numele de *critică ideologică*, Marx a dezvoltat o teorie destinată anume să demaște luări de poziție ideologică ascunse. Sarcina acestei critici constă în a examina ideile pe care oamenii și le fac despre ei înșiși, despre lume, despre raportul lor cu lumea, pentru a arăta că aceste idei nu clarifică și nu explică nimic, că, dimpotrivă, servesc la disimularea intereselor oamenilor, în situația în care se află. Asemenea disimulări constituie, după Marx, în mare parte, ceea ce numim „cultură”. Cultură care, în realitate, depinde de mijloacele de producție ale momentului și de relațiile pe care acestea le generează în societate.

Marx deosebește, în istoria omenirii, trei etape ale producției, ale metodelor și condițiilor de muncă. Am văzut că producția, metodele și condițiile de muncă determină și modul în care oamenii se concep pe ei înșiși, în fiecare epocă dată.

Prima etapă: omul primitiv este aproape lipsit de unelte. El nu are o conștiință de individ, ci doar una tribală. Într-un fel, primitivul este încă învăluit și absorbit de comunitatea căreia îi aparține.

A doua etapă, de departe cea mai importantă. Se inventează treptat unelte, productivitatea fiecărui individ crește. Se produce atunci fenomenul decisiv: grație uneltelor, oamenii descoperă că este avantajos să-și împartă sarcinile. *Diviziunea muncii* îi individualizează pe oameni: *individul* se concepe ca atare. El se știe „un eu” care nu se resoarbe în comunitatea tribală.

În fond, diviziunea muncii îndeplinește la Marx o funcție asemănătoare păcatului originar din istoria biblică. Așa cum Adam și Eva devin conștienți de ei înșiși prin păcatul originar, la fel oamenii, datorită diviziunii muncii. Acesta e începutul a ceea ce Marx numește *preistoria omenirii*.

Să fiu bine înțeleasă, nu este vorba de ceea ce în mod obișnuit poartă numele de preistorie. Marx numește preistorie ceea ce noi considerăm în mod obișnuit a fi istoria noastră. Când este vorba de oamenii primitivi încă prizonieri ai conștiinței lor tribale, nu ne aflăm încă în preistorie. Preistoria și, în același timp, lupta de clasă nu încep, după Marx, decît o dată cu diviziunea muncii, acea *felix culpa*, acel „păcat” fecund, creator, care dă naștere individualizării umane.

Se produce atunci, în sînul clasei superioare, o a doua diviziune, hotărîtoare: *între munca materială și munca intelectuală*. Alături de proprietarii activi ai mijloacelor de producție, se constituie grupul celor care își asumă funcțiile gîndirii. Aceștia sînt ideologi care-și cîștigă existența înstăpînîndu-se asupra iluziilor pe care clasa dominantă trebuie să le nutrească despre ea însăși, dîndu-le formă și expresie. Oamenilor aparținînd clasei inferioare, exploatate, deci proletariatului, nu le rămîne, în schimb, decît să suporte constrîngerea muncii forțate, care-i înstrăinează.

În consecință, omul nu mai este animalul tribal de la începuturi; el devine membru al unei clase. Clasa căreia îi aparține îl definește, făcînd din el prizonierul unei necesități de care nu este defel conștient. El nu mai este, ca la Hegel, sclavul unui stăpîn care-l domină, ci sclavul unui simplu proces, al unei desfășurări de ansamblu care decurge mecanic din interdependența oarbă a economiei de piață. Marx credea că recunoaște în această interdependență mecanică un fel de analogie modernă cu *fatum-ul*, destinul orb al Antichității. Ființa omenească *își pierde libertatea și încetează să-și aparțină, este supusă înstrăinării*.

Totuși, diviziunea muncii este cea care l-a făcut virtual liber. Dar el este liber numai la modul nelibertății. Nu are conștiința libertății sale decît prin privarea de libertate. Nu

poate exista înstrăinare a unei ființe lipsite de libertate. Așadar, omul nu este liber decât pentru a putea fi înstrăinat.

Aceasta este etapa a doua, cea mai îndelungată, etapa „preistoriei”, al cărei stadiu desăvârșit se actualizează, după Marx, în capitalismul din timpul său. „Desăvârșit” nu are evident aici nici o conotație morală; cuvântul desemnează încununarea finală a procesului diviziunii muncii, care a continuat de-a lungul mileniilor și a atins culmea în societatea industrială și munca la bandă.

Etapa a treia este cea a viitorului, a comunismului. Comunismul, consideră Marx, marchează sfârșitul preistoriei și intrarea în istoria propriu-zisă.

Se observă însă aici ceva curios: tocmai aici încetează la Marx orice descriere și orice analiză concretă. El se mulțumește să spună că în societatea comunistă toate contradicțiile vor fi rezolvate, nu va mai exista nici o ființă omenească înstrăinată; grație proprietății colective asupra mijloacelor de producție, va apărea un om absolut nou, care se va realiza tocmai în munca sa (creatoare). Cum anume? Marx răspunde subordonând munca în comun a tuturor oamenilor controlului conștient al tuturor indivizilor liber asociați, fără capitalism, fără exploatare, fără luptă de clasă. S-ar atinge astfel un nivel la care statul va trebui să dispară: el nu va mai avea nici o funcție. Este ceea ce Marx numește saltul definitiv în imperiul libertății.

Este probabil inutil să explicăm aici că între etapele a doua și a treia se impune un salt. absolut. Nu este suficientă o revoluție; trebuie să se înfăptuiască un salt absolut, grație căruia se atinge perfecțiunea, scopul final. Marx afirmă, este adevărat, că acesta va fi începutul adevăratei istorii omenești și că, în concepția lui, ceea ce nu este istorie nu există. Ce-ar mai putea fi însă istoria în condiția perfecțiunii, a desăvârșirii, când totul este rezolvat? O dată cu eliminarea a tot ce ar putea dăuna libertății și istoriei, nu mai rămîne decât paradisul terestru. Poate fi concepută istoria în paradis? Mai poate exista aici timp? Acest viitor nu este o lume de dincolo?

în treacăt fie vorba. Ce trebuie să facem, după Marx, pentru a instaura acest comunism viitor? Trebuie mai întâi să suprimăm proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, care constituie cauza exploatării și înstrăinării. Trebuie așadar să schimbăm condițiile reale ale producției și să denunțăm toate ideologiile care slujesc la fardarea și mascarea ordinii capitaliste. Și, în primul rînd, ideologiile religioase, care nu fac decât să justifice această ordine și să contribuie la perpetuarea ei. Trebuie, dimpotrivă, denunțată ordinea capitalistă pentru a fi distrusă și pentru a pune capăt, o data cu ea, exploatării unei clase de către alta. Regăsim aici tezele celebre, pe care le cunoaștem cu toții. Religia este opiul poporului. Socializarea mijloacelor de producție va face să dispară toate obstacolele în calea libertății. Vom trăi atunci o *eshatologie* care nu mai este surghiunită, precum cea creștină, într-o realitate care transcende timpul, ci este situată în viitor — care se află în fața noastră, în desfășurarea continuă a timpului, promisiune a sfârșitului preistoriei omenești și a începutului istoriei cu adevărat omenești. Este ceea ce Engels, bunăoară, numea saltul din imperiul necesității în imperiul libertății.

Poate că este totuși momentul să punem cîteva întrebări. Obiecția filozofică cea mai viguroasă împotriva perspectivelor de dreptate și libertate deschise de Marx a fost formulată, între alții, de *Simone Weil*. Iat-o: Marx stabilește că mijloacele de producție sînt factorul unic și decisiv pentru întreaga realitate socială și pentru dezvoltarea istoriei; în același timp, el prezice că la un anumit moment vom ajunge inevitabil să trăim în regim comunist, paradis al dreptății și libertății; aceasta nu înseamnă a face din materia însăși, în mod miraculos, o mașină de produs binele? Merită să reflectăm la această obiecție.

Cînd vorbim despre Marx, trebuie să examinăm pe scurt și *concepțiile sale în materie de economie*. într-adevăr, la el, totul se leagă. Am întîlnit la filozofii despre care am vorbit pînă acum modele de gîndire de inspirație astronomică, fi-

zică, biologică, modele care au fost mai mult sau mai puțin determinante pentru gândirea lor filozofică. În cazul lui Marx, nu putem face abstracție de considerațiile privind economia. Am văzut că Marx îi reproșează lui Hegel și întregii filozofii anterioare faptul de a se fi mulțumit să interpreteze lumea în loc s-o transforme. Același reproș este adresat și teoriilor economice clasice. Marx le reproșează că opresc istoria pe loc, că-și întemeiază toate reflecțiile pe *sistemul capitalist* contemporan, ca și cum întregul trecut s-ar explica prin acest capitalism, ca și cum acesta ar fi un dat natural și definitiv, care nu s-ar schimba niciodată. Dar, spune Marx, tot ce există există prin devenire și se transformă astfel grație aceleiași deveniri. În această privință, îi rămâne credincios lui Hegel. Tot ce există se schimbă. Ceea ce nu se schimbă nu există. În consecință, dacă realitatea economică ar fi devenit cu adevărat imuabilă, ar însemna că ea nu mai există. Așadar, dacă vrem să examinăm economia contemporană, trebuie să descifrăm contradicțiile economiei de piață pentru a descoperi cum se schimbă ea și cum trebuie să se schimbe. Aceasta înseamnă că trebuie să căutăm, sub anarhia aparentă a economiei de piață, *legile* care guvernează acest haos. Legea fundamentală este *legea valorii*. Fiecare obiect are o *valoare de întrebuințare* și o *valoare de schimb*, care nu coincid. Valoarea de întrebuințare este inerentă obiectului. Ea reprezintă în obiect munca concretă care l-a produs. Valoarea de schimb este, după Marx, literalmente „supranaturală”, adică determinată exclusiv de către societate. Ea corespunde „muncii abstracte”, care depinde de normele de producție ale unei societăți date la o epocă dată. Valoarea de schimb se măsoară prin durata obiectivă a unei munci de aceeași valoare. Este vorba deci de o lege a valorii cu totul mecanică, în comerț, de pildă, unde stăpânește legea pieței, legea valorii este oarbă, inconștientă. Fluctuațiile sale sînt atotputernice, totul depinde de ea, fără ca cineva să ia vreodată o decizie. Domină deci aici o anonimitate obiectivată, reificată, comandată de legi asemănătoare celor din fizică — și care,

în consecință, sînt *inumane* în sensul propriu al cuvîntului. Astfel, elementul sigur și natural conținut într-o valoare de schimb corespunde inumanității pieței și schimbului. Așa se prezintă sistemul capitalist. Capitalismul înseamnă tocmai separația dintre mijloacele de producție și muncitori, care produce această realitate complexă și aparent anarhică, guvernată de legi inumane.

Trebuie totuși să înțelegem că Marx este mult prea hegelian ca să respingă pur și simplu o etapă întinsă a istoriei decretînd-o rea, inutilă sau evitabilă. Ne amintim că, potrivit lui Hegel, tot ce se produce în istorie își are în cele din urmă o justificare. Tot ce e real este rațional și tot ce e rațional este real. Dialectica este, pentru Marx, o metodă esențial critică și revoluționară, care integrează tot ce există în curentul mișcării care l-a generat și care îngăduie astfel să-i dăm o interpretare pozitivă. Totul este, pentru el, în același timp, necesar în mod pozitiv și de depășit în mod necesar prin negație. Marx, care combate cu o asemenea violență sistemul capitalist, care vrea să-l distrugă substituindu-i altceva — negația sa —, recunoaște deplin necesitatea etapei capitaliste în dezvoltarea omenirii. Fără capitalism, care realizează acumularea primitivă a capitalului, ar fi imposibilă trecerea la comunism, deci la istoria propriu-zis omenească. În afară de aceasta, capitalismul îndeplinește o funcție necesară și complexă. Mai întîi, el realizează, în domeniul producției, o cooperare universală între oameni. În mod fatal — nu din bunătate, nici grație unei ideologii, ci doar în virtutea naturii mijloacelor de producție în regim capitalist —, el universalizează istoria. Pe de altă parte, același capitalism generează un nou subiect în istorie, acela pe care Marx îl numește muncitorul colectiv, adică proletariatul. Dacă n-ar exista proletariatul, ar deveni imposibilă continuarea istoriei, trecerea la comunism. Capitalismul sălbatic îndeplinește astfel o dublă misiune: pe de o parte, el acumulează cu forța capitalul necesar, pe de altă parte generează noul subiect istoric, muncitorul colectiv, proletariatul exploatat. Dar acest capitalism

va fi atins de o paralizie progresivă, care îl va duce la pieire. El se va prăbuși ca urmare a mecanismelor economice, supus cum este legilor lor, și aceeași necesitate care îi impunea dominația implică deja căderea sa.

S-ar putea formula aici o obiecție: la ce bun, atunci, Revoluția? Răspuns: tocmai pentru a călăuzi această prăbușire, a o dirija, a o canaliza și accelera. Dar ea este oricum înscrisă în fapte. Proletariatul există deja, dar trebuie să devină conștient de sine. Ajungem aici la exploatarea politică a analizei filozofico-economice. Destinația ideologiilor constituie, pentru Marx, una din formele esențiale ale acțiunii politice, și ea se împlinește prin intermediul dezvoltării științifice a înseși teoriei marxiste. Nici de această dată nu se poate stabili nici o distincție. Într-adevăr, pentru Marx, teoria sa este deja luptă, teoria și lupta fac corp comun. Doctrina științifică este instrumentul adecvat distrugerii ideologiilor care împiedică proletariatul să devină conștient de forța sa, ca și de legea istoriei, care acționează în favoarea sa.

În legătură cu această acțiune politico-propagandistică inseparabilă de o teorie care se dorește științifică, sînt necesare cîteva rememorări. Eram încă foarte departe, în epoca lui Marx, de clasele muncitoare sindicalizate de azi, cu organizațiile, garanțiile lor, dreptul la grevă, protecția socială diversificată. Mizeria clasei muncitoare, neputința sa erau în acea epocă atît de mari, încît era foarte greu să descoperi un motiv de speranță. Pentru a-i inspira oarecare încredere în viitor, Marx i-a dăruit o interpretare după care necesitatea istorică — ascunsă în realitatea economică —, legată de certitudinile științei, se află de partea proletariatului oprimat. Muncitorii trebuiau să dea dovadă de un adevărat eroism pentru a declanșa cea mai neînsemnată acțiune sindicală, care de altfel pe atunci abia dacă avea acest nume. Grație doctrinei lui Marx, ei au putut deveni conștienți de faptul că aveau în spatele lor uriașe mase proletare și că știința și istoria erau aliații lor.

Lupta lui Marx împotriva ideologiilor s-a bazat pe o teorie celebră. Orice societate comportă o infrastructură și o suprastructură. Infrastructura este realitatea economică a mijloacelor de producție și a raporturilor pe care acestea le generează, și ea determină suprastructura, constituită de tot ce aparține culturii și politicii, tot ce face parte din domeniul ideilor, artelor, religiei, valorilor și credințelor. Critica ideologică își propune să denunțe tot ce pare să țină de spirit ca servind la disimularea datelor și conflictelor economice. Dar dacă *tot* ce pare să țină de spirit este în realitate determinat de realitățile economice, atunci acesta trebuie să fie cazul și pentru teoria marxistă, pentru filozofia marxistă. Ar fi deci consecvent să o supunem și pe ea examenului critic. Este tocmai ceea ce Marx și marxistii se abțin să facă. Ei situează propria lor doctrină deasupra oricărei critici ideologice. Am văzut, în legătură cu Hegel, că el a dezvoltat filozofia unei istorii fără viitor. Doctrina lui Marx este, dimpotrivă, o filozofie a viitorului. Este totuși remarcabil faptul că atunci cînd este vorba de stadiul următor al istoriei, deci, după el, de istoria propriu-zisă care succede preistoriei capitaliste și realizează societatea comunistă, el nu ne spune despre aceasta mai nimic. Înțelegem doar în mod negativ că în ea va fi dispărut exploatarea capitalistă cu consecințele ei. În opera lui Marx, societatea comunistă este doar vag conturată. Apare în schimb cu claritate denunțarea multiformă a relelor orînduirii capitaliste actuale. Este întrucîtva ca și cum ar fi de ajuns să suprimi ceea ce este rău azi pentru a face să se ivească ceea ce este drept și bun — comunismul.

Doctrina lui Marx fascinează prin amestecul ciudat dintre o analiză, ce se dorește științifică, a structurilor economice care determină societatea, pe de o parte, și o viziune eshatologică asupra istoriei, care o domină complet, pe de altă parte. Se numește *eshatologică* o interpretare a istoriei potrivit căreia istoria înaintează către un scop final, unde-și află sensul. Întreaga istorie tinde către această țintă, pe care în cele din urmă o va atinge. O asemenea eshatologie este

susținută, de obicei, de o credință religioasă, întrucât aceasta se referă la o providență divină planificatoare. Ea pare să excludă cel puțin o interpretare complet deterministă a istoriei, după care necesitatea dominatoare ar fi străină valorilor.

Am remarcat deja la Marx o mobilitate curioasă a conceptelor. Materialismul său este dialectic, nu este vorba deci de un pur determinism fizic. Teoria este la el în același timp praxis, ea nu tinde deci la o pură obiectivitate. Revoluția este totodată decizie omenească și necesitate istorică. Ea constituie scopul final al istoriei noastre — dar la el această istorie se numește „preistorie”, și numai după Revoluție vor aborda oamenii istoria lor propriu-zisă. Aceeași incertitudine se produce și în exemplele următoare: religia ca doctrină a lumii de dincolo este „opiul poporului”, „adevărata istorie” rămîne totuși o lume pămîntească viitoare, care joacă rolul unei lumi de dincolo. Incertitudini ale limbajului din care statul sovietic nu a încetat să tragă foloase decît începînd cu schimbările recente.

Oricum, Revoluția rămîne pentru Marx un eveniment eshatologic: ea conferă întregii istorii sens și valoare. Și acest eveniment se produce în viitor, deci în timp. Iată lucrul decisiv. Aceasta înseamnă că între prezentul nostru și epoca Revoluției marxiste nu există nici o tăietură, nici o ruptură în continuitatea timpului empiric, nici o irupție a transcendentului, a netemporalului, a eternului, de genul celor din eshatologiile religioase. Nu se recurge aici la expresii ca „după timp” sau „la sfîrșitul timpurilor”. Timpul însuși pe care-l cunoaștem continuă pînă la Revoluția eshatologică. În consecință, cheia marxistă a istoriei își păstrează validitatea științifică și garantează o înțelegere exhaustivă a cursului evenimentelor istorice pentru timpul care ne separă încă de Revoluție — sau mai degrabă care ne leagă de ea. Așadar, marxistii competenți sînt capabili să dezvolte *praxisul științific* care va conduce omenirea la această Revoluție. Ei sînt de-acum, pînă la Revoluție, experții, inginerii istoriei.

De aici rezultă concepția comuniștilor despre o mișcare muncitorească condusă „de sus”. Ar fi lipsit de sens să con-

suiți poporul pentru a hotărî asupra modului de a construi un pod solid. La fel, „inginerii” știu cum trebuie făcută Revoluția. De aceea, stalinismul totalitar nu a fost nici abatere fortuită, nici eroare. Cei care posedă știința totală aservesc masele pentru a le conduce la fericire. Statul va pieri, și, pentru a putea să dispară, trebuie să devină din ce în ce mai puternic și mai opresiv.

Unii creștini cred că descoperă, în eshatologia marxistă, puncte de înrudire și ancorare pentru o apropiere de eshatologia creștină. Ei subestimează astfel diferența, plină de consecințe, între o eshatologie care propune o finalitate accesibilă sub raport tehnic în timpul nostru, în viitorul nostru, și o eshatologie al cărei scop își dezvăluie sensul la sfîrșitul timpurilor, dincolo de timp, și, în consecință numai prin actul care transcende timpul. Prima din aceste finalități ne întîmpină luminos în viitor; a doua, din adîncul eternității, ne impune „acum”, *hie et nunc*, o responsabilitate mereu determinată.

Marx a respins și combătut în mod deliberat nevoia de transcendență, comună oamenilor. El vedea în ea o sustragere de la sarcinile evidente și presante care se impuneau într-o societate precum cea a capitalismului la începuturile sale. Condițiile de viață ale muncitorilor, la mijlocul secolului al XIX-lea, erau în concepția sa intolerabile, și nu trebuie să uităm situația de fapt: lipsa oricăror drepturi, nici o protecție împotriva arbitrarului, inexistența concediilor, munca femeilor și a copiilor, zile de muncă de cincisprezece ore, inexistența securității sociale, condiții sanitare și de locuit nedemne, mortalitate precoce etc. Ființele omenești erau, trup și suflet, o marfă.

Au trecut de atunci o sută cincizeci de ani. Au fost realizate progrese uriașe, în parte datorită progreselor tehnicii, în parte datorită luptelor muncitorești, adesea inspirate de doctrina lui Marx. Dar elementele totalitare pe care le conține aceasta au condus și la rătăcirii durabile, care a trebuit să fie plătite foarte scump.

Regăsim, în gândirea lui Marx, multe teme derivate din tradiția iudaică și creștină și legate de transcendență, pe care el se înverșunează să o aducă pe pământ pentru ca exigența de dreptate în lumea de-aici să nu mai poată fi transpusă într-o altă realitate.

Dezbaterea, cu Marx și cu succesorii săi, nu este încheiată.

SIGMUND FREUD

(1873-1939)

Am început să vorbim despre mirarea filozofică în legătură cu gânditorii greci din secolul al VI-lea înainte de Cristos, și iată-ne acum în pragul secolului al XX-lea. Cum îl vom insera pe Sigmund Freud în această istorie? Care a fost mirarea lui fundamentală, cea care l-a stimulat să facă descoperiri foarte speciale și să folosească metode noi? Metode care aveau să exercite o influență considerabilă asupra gândirii timpului său, sub numele de *psihanaliză*.

Prima lucrare importantă a lui Freud a apărut în 1900, exact la începutul secolului. Ea se intitula *Interpretarea viselor*. Științele naturii cunoșteau, pe atunci, succese excepționale și progrese strălucite. Era vorba îndeosebi de triumful fizicii. Savanții care lucrau în domeniile științelor umane năzuiau să descopere metode care să le permită să se măsoare cu colegii lor din științele naturii în ce privește deopotrivă soliditatea și fecunditatea viitoare a rezultatelor cercetărilor lor. În această atmosferă trebuie să-l situăm pe Freud.

Marx și Freud prezintă unele trăsături comune. Și totuși, cel dintâi s-a consacrat cu precădere studierii societății sub unghi economic și social, în timp ce al doilea s-a ocupat de individul uman la nivelul vieții sale psihice, mai precis la nivelul a ceea ce se numește de atunci „psihologia profundimilor”. Există totuși ceva care ne îndreptățește să-i apropiem, și care explică și faptul că influența exercitată de fiecare dintre ei nu a încetat să consolideze influența celuilalt: este vorba de analogia care există în felul lor de a proceda.

Marx, după cum am văzut, consideră că ideile, ideologiile, structurile intelectuale ale unei societăți constituie o

suprastructură derivată din altceva. Acest „altceva” nu se manifestă, dimpotrivă, tinde să rămână ascuns. Totuși, tocmai acest „altceva” este cauza determinantă prin care se cuvine să explicăm de ce suprastructura este cea care este, și nu alta.

Realitatea veritabilă, determinantă, din care totul decurge, rezidă după Marx în raporturile de producție care îi domină pe oameni; raporturile de forțe reale dintre ei nu depind, după Marx, de suprastructura ideilor, de cultură, ci tocmai de structura materială fundamentală care se stabilește ca urmare a mijloacelor de producție utilizate într-o societate dată. Marx explică — într-un mod de altfel nuanțat, după cum am văzut — că aici operează un anumit determinism nu un determinism pur cauzal, precum cel din fizică, ci un determinism nuanțat, pe care îl numește dialectic —, astfel că infrastructura ascunsă determină suprastructura culturală vizibilă. La Freud, întâlnim un mod de gândire comparabil atunci când el opune *conștientul inconștientului*. Conștientul este ceea ce fiecare dintre noi vede în mod clar în conștiința sa. De pildă, potrivit lui Freud, valorile pe care le recunoaștem, principiile cărora ne supunem, tabuurile pe care le respectăm, justificările pe care le invocăm pentru a fi iertați de alții și de noi înșine. Tot de conștient țin și diversele forme de cenzură pe care le exercităm pentru a interzice anumite acțiuni și a refula anumite instincte.

Întâlnim astfel conceptul de *refulare*: este vorba de activitatea prin care conștiința respinge în inconștient tot ceea ce trece drept insuportabil și inacceptabil. Conștientul nu este, pentru Freud, singura realitate veritabilă; există și *inconștientul*, adică acea parte subterană a psihismului unde amintirile refulate, instinctele ascunse persistă și continuă să exercite influențe determinate.

Schema lui Freud ni se pare astfel paralelă cu cea constatată la Marx. În ambele cazuri, *gînditorul substituie* vizibilul la nivel social sau la nivel psihic — vizibil care ni se pare că se impune în virtutea unor intenții și principii liber

și matur chibzuite, *mecanisme ascunse care sînt adevărata realitate*. Aceste mecanisme pot fi studiate prin metode științifice, întrucît, potrivit celor două teorii, sînt de altă natură decît deciziile libertății noastre. Așadar, deși aceste două doctrine sînt străine una de cealaltă și deși ajung chiar să se combată, subzistă totuși o anumită convergență între demersurile celor două gândiri, ca și între efectele lor.

Marx și Freud, fiecare în felul lui, au exercitat o influență uriașă. Ei și-au pus cu vigoare pecetea pe fizionomia secolului nostru. În sfîrșit, amîndoi și-au suscitat și provocat adversarii, prin radicalitatea cu care s-au reclamat de la știință, excluzîndu-i astfel pe toți cei care pretindeau să gîndească altfel.

Freud era medic, psihiatru. El este fondatorul „psihanalizelor”, numită și „psihologia profunzimilor”. Dar să nu ne lăsăm înșelați de cuvîntul „profunzime”: nu este vorba aici de profunzimea conștiinței de sine sau a libertății care se află dincolo de ceea ce poate fi observat prin introspecție ori de profunzimea simțului metafizic sau religios. Este vorba de acel strat ascuns al psihismului unde privirea clară a conștiinței nu poate pătrunde, este vorba de profunzimea a ceea ce nu este conștient, de profunzimea *inconștientului*.

Principala contribuție a lui Freud este o *metodă*, metoda psihanalizei. Prea mulți oameni o iau drept o doctrină. În realitate, este vorba de o metodă de explorare a domeniului psihic. Acesta e primul ei aspect. Al doilea constă în faptul că ea este în același timp o *terapie*, deoarece o explorare a domeniului psihic poate avea o influență binefăcătoare.

Cîmpul psihanalizei s-a extins treptat. Alți psihanaliști — m-aș mulțumi aici să-l numesc pe *Jung* — au ajuns să utilizeze psihanaliza pentru a pătrunde nu doar inconștientul individual, dar și fundamentele ascunse ale diverselor culturi, sursele multiple ale istoriei. După cum se știe, sînt numeroși în zilele noastre criticii de artă și de literatură care recurg la metodele psihanalizei; fără a mai vorbi de cei ce vor să analizeze sufletul colectiv al unui popor sau să interpreteze psihanalitic cutare sau cutare personalitate istorică.

În ce-1 privește pe Freud, el voia înainte de toate să trateze isteria. Isteria este o boală psihică avînd drept simptome tulburări de comportament, ca, de pildă, imposibilitatea bolnavului de a merge sau de a traversa o stradă. Să nu se creadă însă că, în acest domeniu, Freud a plecat de la zero. Exista pe atunci la Viena un neurolog celebru, contemporan cu el, Joseph Breuer, cu care a colaborat. Una din pacientele sale prezenta simptome serioase de isterie. Acestea se atenuau atunci cînd făcea confidențe medicului său în legătură cu viața ei intimă. Breuer a mai observat că aceste confidențe cereau eforturi mari din partea pacientei. Exista aici, în mod vădit, ceva care voia s-o împiedice să vorbească. Breuer s-a întrebat ce s-ar întîmpla dacă ar reuși s-o aducă la o asemenea stare încît obstacolele în calea confidențelor sale ar fi slăbite sau chiar suprimate. El a recurs la hipnoză. Și-a cufundat pacienta într-un somn hipnotic, ceea ce a îngăduit unora din amintirile sale să revină la suprafața conștiinței. O serie întreagă de simptome au dispărut.

Pe de altă parte, Freud și Breuer au făcut următoarea observație: atunci cînd dădeau unui pacient în stare de hipnoză un ordin de executat după trezire, de exemplu să se ducă la o anumită oră într-un anumit loc, ordinul era executat întocmai după trezire, dar nu ca și cum ar fi fost vorba de un somnambul: bolnavul găsea în același timp un motiv întemeiat să acționeze astfel. El spunea: trebuie să merg în cutare loc din cutare motiv. Exista deci o *cauză reală* a acțiunii sale, cauză care îi rămînea *ascunsă* și care era ordinul dat în timpul somnului hipnotic. Tocmai acestei cauze reale, acestui ordin primit, dar de care nu a fost conștient pacientul, îi *substituie o explicație* conștientă ce-i servea în mod rațional drept motiv.

Constatînd asemenea fenomene, Freud și-a zis că, în mod evident, trebuie să existe raporturi între un inconștient situat sub zona conștientă și conștiința clară pe care fiecare o poate constata în el însuși. El și-a reprezentat deci conștiința clară ca pe un fel de suprastructură a unui inconștient mai pro-

fund, ascuns, dar activ. Și a pus la cale explorarea acestui inconștient. Nu urmărim aici expunerea cercetării sale.

Acestea l-au condus pe Freud la elaborarea unei teorii potrivit căreia motivele cele mai profunde ale conduitelor umane rezidă îndeosebi în inconștient. Dar de ce rămîn ele acolo? Pentru că, după Freud, este vorba în esență, chiar dacă nu în mod exclusiv, de pulsuni sexuale, născute din experiențe trăite, uneori la o vîrstă prea fragedă, și care pîndesc ocazia de a-și produce efectele. Aceste pulsuni sînt inhibitate de o *cenzură*, de o interdicție, care acționează în pragul conștiinței clare, și sînt *refulate* în inconștient.

Or, aceste pulsuni instinctive refulate provoacă tulburări în organism și în comportament, deoarece intră în conflict cu voința conștientă, cu prescripțiile recunoscute în planul conștiinței morale, deci cu cenzura.

Plecînd de aici, și legînd acest punct de pornire cu observația pe care o făcuse cu privire la faptul că anumite mărturisiri, anumite schimburi între pacient și medic sînt capabile să atenueze simptomele, Freud a ajuns să conceapă și să dezvolte metoda psihanalitică. Ea constă în a-l ajuta pe pacient să-și formuleze amintirile pe care le-a refulat. Aducerea lor la nivelul conștiinței clare constituie ea singură un factor terapeutic, ba chiar, cel mai adesea, factorul hotărîtor. Trebuiau deci găsite căile și mijloacele care să ducă la exprimarea amintirilor refulate. Aici psihanaliștii au utilizat mijloace foarte variate. Freud însuși a recurs în mare măsură la ceea ce se numește metoda sau regula de asociere liberă, apelînd mai ales la o interpretare simbolică a viselor. Psihanaliza a înregistrat un progres decisiv atunci cînd Freud a început să interpreteze visele nu ca irupție directă în conștiință a pulsuniilor instinctive refulate, ci ca manifestare simbolică a unor dorințe foarte vechi și refulate. Terapeutul trebuie deci să lase pacientul să-și povestească visele, iar apoi să-l ajute să le interpreteze pentru a putea să le înțeleagă sensul ascuns, să le pătrundă sensul inconștient, de dincolo de învelișul sub care se ascund. De aceea, majoritatea psihanaliștilor

se abțin, mai mult sau mai puțin, funcție de școala căreia îi aparțin, să vorbească în timpul tratamentului; Freud voia ca pacientul să aibă sentimentul că a găsit singur interpretarea.

Ne amintim că în secolul al V-lea a. Chr. principiul fundamental al lui Socrate era: „Cunoaște-te pe tine însuși.” S-ar putea face o apropiere între celebra maieutică a lui Socrate și metoda psihanalitică a lui Freud? Opera lui Freud ar putea avea ca exergă această deviză socratică?

Și Socrate, și Freud se atașează ideii autentic filozofice după care omul este obligat să se cunoască pe „el însuși”. Ce înseamnă „tu însuși” sau „eu însumi”? Pentru Socrate, „eu însumi” este subiectul moral liber care caută binele și pentru care binele se află totdeauna dincolo de ceea ce a atins deja. Aceasta înseamnă că în socraticul „Cunoaște-te pe tine însuși” există ceva pe care, în limbaj modern, l-am numi „existențial”: subiectul se percepe în libertatea sa esențială văzînd în fața lui un bine care nu-i va putea aparține niciodată. Cunoașterea de sine vizată aici este o cunoaștere care ținește libertatea, sau o cunoaștere prin libertate. „A te cunoaște pe tine însuși” înseamnă, pentru Socrate, a te întreba ce este binele, ce este dreptatea, ce este fericirea — tot atîtea concepte care nu au sens decît *întru* libertate, dar nu au nici un sens obiectiv în felul lucrurilor care sînt tocmai ceea ce sînt.

Freud, în schimb, inspirat de spiritul științific al timpului său, enunțînd imperativul „Cunoaște-te pe tine însuși”, îi cere omului să-și descopere inconștientul, care sălășluiește în el oarecum ca un dat empiric, dar refulat. Inconștientul este în același timp dat și disimulat. Am fi putut recurge și la Kant: lucrul în sine, libertatea ca lucru în sine — ceva cu totul diferit decît la Freud. Kant se situează de partea lui Socrate, dar Freud nu.

Vom încerca, în încheiere, să vedem ce loc poate ocupa libertatea în psihanaliză. Ne mulțumim, deocamdată, cu faptul că, după Freud, omul trebuie să descopere o stare de fapt

care s-a cristalizat în cursul istoriei trecute a vieții sale psihice: o stare de fapt, psihică sau psihologică, un dat empiric ce trebuie descoperit în interiorul binelui.

Întreaga teorie a lui Freud se bazează pe o luptă între forțele inconștientului și cele ale conștientului, o luptă care trebuie adusă la lumină cu ajutorul analizei, pentru a reuși, într-o situație dată, prin ocoluri despre care vom mai vorbi, să i se redea conștiinței stăpînirea, libertatea; dar conștiința va fi acceptat atunci în ea inconștientul.

Trebuie să știm, de altfel, că o psihanaliză este un proces dificil, care te pune la încercare. Unii dintre cei care i s-au supus o descriu ca pe o coborîre în infern; alții au spart vase în cabinetul psihanalistului. Este vorba de o probă dură, pentru că rezistențele sînt foarte puternice. Se produce astfel, în cursul desfășurării sale, ceea ce Freud numește *transferul*: cele mai puternice pulsuni instinctive refulate pe care analiza se străduiește să le libereze se descarcă acum asupra analistului. Ele nu se pot pierde în gol, el luînd locul altor personaje.

Freud consideră că în psihism se impune ceea ce nu ne mărturisim nouă înșine, și mai ales sexualitatea pe care vrem s-o ignorăm. În legătură cu aceasta, Freud a elaborat un concept care s-a banalizat datorită răspîndirii lui în lumea întreagă într-atît încît fiecare crede că-l cunoaște: celebrul *complex Œdip*. Potrivit acestei concepții, instinctul sexual nemărturisit al ființei umane nu datează doar din perioada pubertății, el este prezent din cea mai fragedă copilărie. Fetița resimte pulsuni sexuale în direcția tatălui său, iar băiețelul în direcția mamei. Ne amintim de povestea lui Œdip: el și-a ucis tatăl, fără s-o știe, și s-a căsătorit cu propria mamă. Freud s-a folosit de acest mit grecesc ca să exprime relația instinctivă a copilului față de părinții săi. Descoperim aici un alt aspect al metodei lui Freud, o intervertire de termeni între ceea ce este normal și ceea ce este excepțional. Atitudinea naturală constă în a vedea în istoria lui Œdip o excepție teribilă. După Freud însă, este vorba de o înclinație generală;

excepțional ar fi să nu fie așa. Teribilul blestem antic reprezintă normalitatea, pentru toți oamenii.

Ar trebui să vorbim aici și despre *Adler*, care a fost și el o mare personalitate creatoare în domeniul psihanalizei, dar care, cu timpul, avea să ajungă la o ruptură cu Freud. Nu sexualitatea este factorul determinant, după Adler, ci *instinctul de putere*, tendința de a se pune în valoare, din nevoia de a compensa un sentiment difuz de inferioritate cu care se confruntă orice ființă omenească.

Ar trebui să-l menționăm aici și pe *CG. Jung*, psihanalistul elvețian care a exercitat o influență excepțională asupra criticii literare, ca și asupra imaginației creatoare, asupra cercetărilor culturale și, în genere, asupra artei timpului nostru. Există, după Jung, un *inconștient colectiv*, unde se regăsesc arhetipuri comune, modele fundamentale de comportament. Poate fi dezvoltată astfel o *psihanaliză a diverselor culturi*: nu a indivizilor, ci a culturilor.

Să încercăm acum să înțelegem care pot fi natura și semnificația psihanalizei. Este vorba aici în primul rând de o psihologie științifică sau de o metodă terapeutică? Căci dacă este vorba de o terapie, ea trebuie să comporte — ca orice terapie — o componentă artistică. Medicii au obiceiul să spună că, chiar atunci când nu recurg decât la o învățătură pur științifică, se văd constrinși în cele din urmă să practice medicina ca pe o artă. Așadar, ce se întâmplă cu psihanaliza? Este ea o știință psihologică riguroasă sau o terapie în care este inclusă și o activitate artistică — terapie căreia analistul i se consacră cvasisubiectiv, chiar dacă recurge la cunoștințe dobândite cu ajutorul unor metode științifice obiective —, ori psihanaliza ține ea însăși de filozofie?

Considerată sub unghiul unei științe riguroase — și aceasta era ambiția lui Freud —, psihanaliza continuă să fie contestată. O știință riguroasă implică posibilitatea de a-i verifica rezultatele în condiții strict determinate. Ce este verificarea în psihanaliză? Cum poate fi sigur un analist că interpretarea pe care o dă viselor pacientului său corespunde cu adevărat

realității, adică stării reale a inconștientului pacientului? Acest inconștient îi rămîne prin definiție inaccesibil, ca și pacientului său. Verificarea, s-ar putea spune, este dispariția simptomelor, deci însăși vindecarea. Vindecarea ar reprezenta în același timp verificarea interpretării date. Acest lucru, este oare evident? Când este vorba de procese psihice, simplul fapt de a crede că ai găsit explicația simptomelor ar putea avea același efect ca explicația veritabilă. Acest fapt nu poate reprezenta deci o probă. Poate că vindecarea ar fi putut fi obținută și prin interpretări diferite — sau prin cu totul alte mijloace, de exemplu, printr-un șoc afectiv.

Anumite simboluri și scheme reapar neconținut în interpretare, nu numai în legătură cu cutare sau cutare pacient individual, dar și în legătură cu pacienți foarte diferiți. Datorită acestui fapt, ai impresia că este posibil să interpretezi anumite simboluri cu semnificație generală, în spatele cărora se ascund pulsuni inconștiente. Analistul exersat profită de asemenea posibilități, dar aceasta nu ne permite să afirmăm că avem aici de-a face cu o verificare științifică, în sensul riguros al cuvîntului.

Din nefericire, tot ce am expus este prea lesne de înțeles, în plus, posibilitatea de a aduce la lumină instincte îngropate adînc are ceva foarte seducător.

Această ușurință și această atracție reprezintă, pentru o asemenea metodă, un pericol destul de mare. Ne putem, într-adevăr, întreba cu privire la *influența culturală exercitată de psihanaliză*. Nu numai asupra pacienților individuali, dar și asupra unei culturi care consideră de-acum învățătura lui Freud drept una din realitățile sale spirituale decisive.

Ne putem întreba și ce influență exercită această învățătură asupra societății în ansamblul ei. Majoritatea oamenilor nu o cunosc decât din auzite; în ce sens totuși influențează ea, bunăoară, ideea generală pe care și-o fac contemporanii noștri despre educație? O asemenea întrebare merită să fie luată în serios cu atît mai mult cu cît metoda psihanalitică a devenit frecvent un fel de dogmă. *Karl*

Jaspers, care, înainte de a fi filozof, a fost psihiatru și care cunoștea foarte bine psihanaliza atât teoretic, cât și practic, a reproșat psihanalizatorilor faptul de a constitui o sectă. Caracteristic unei secte, după el, este că nu poți intra în ea fără să fi trecut printr-un ritual inițiativ. În cazul psihanalizei, acest ritual îl constituia în ochii săi analiza didactică obligatorie. O metodă care nu poate fi examinată în mod rațional, ci numai după o inițiere prealabilă care începe cu transformarea candidatului însuși, nu-și are locul, credea Jaspers, printre disciplinele predate la Universitate.

Mulți psihanalisti practică metoda psihanalitică într-un mod foarte autoritar, deși, începând cu Freud, și mai ales în decursul ultimilor ani, între psihanalisti au survenit divergențe atât de mari, că ajungi să te întrebi dacă se mai poate vorbi, în genere, de o școală psihanalitică unică. În orice caz, nu trebuie îngăduit conștiinței să renunțe la simțul său critic în fața ei.

Trebuie să semnaliez și *aspectul reductionist* al psihanalizei, caracteristic de altfel și criticii marxiste. Criticii mariști obișnuiesc să considere operele de artă, operele literare îndeosebi, nu atât în ele înseși, cât mai curînd ca *simptome* revelatoare ale realității sociale în care au apărut. La fel, în psihanaliză nu se pornește de la operă, care ne încîntă prin perfecțiunea ei; opera este considerată ca un simptom prin intermediul căruia analistul încearcă să înțeleagă, prin descifrare sau decriptare, mecanismele psihologice ascunse pe care le disimulează și care trebuie să fie dezvăluite. O dată aduse la lumină, mecanismele astfel date în vileag sînt mult mai interesante decît opera însăși. Analiza se substituie acesteia.

Aș dori să mai menționez aici o critică de principiu pe care Jaspers a adresat-o metodei psihanalitice. El nu a avut, de altfel, niciodată intenția de a o respinge ca metodă medicală și terapeutică, ci i-a reproșat că vrea să se impună drept singura metodă științifică. Pentru a-l înțelege pe Jaspers, trebuie să explicăm mai întîi două concepte importante.

Jaspers stabilește o distincție între *psihologie explicativă* și *psihologie comprehensivă*. Psihologia explicativă explică

fenomenele psihice prin cauzele lor. Așadar, ea operează, în domeniul psihic, asemeni științelor naturii, care stabilesc *serii cauzale*. Psihologia comprehensivă este cu totul diferită: ea înțelege fenomenele psihice prin *sensul lor*, adică plecînd de la sensul pe care-l au acestea pentru subiectul considerat. Realizăm un act de psihologie comprehensivă atunci cînd reușim să rețrăim, să mimăm lăuntric, intenția care a aparținut subiectului, ceea ce îngăduie să înțelegem în mod subiectiv succesiunea stărilor sale de conștiință. Această distincție trebuie să ne fie absolut clară: în primul caz (psihologie explicativă), ne bazăm pe o cauză — și o cauză nu are „sens”, ea nu face decît să producă un efect; în al doilea caz, plecăm de la sensul vizat de un subiect, ne însușim acest proces intențional și înțelegem în consecință ce s-a petrecut în psihismul subiectului.

Or, consideră Jaspers, metoda lui Freud comportă un amestec și o confuzie între aceste demersuri. Freud credea — spune Jaspers — că aplică o metodă proprie psihologiei explicative. El credea că realizează în domeniul psihismului o cercetare asemănătoare aceleia care poate fi efectuată în domeniul științelor naturii. În fapt însă, potrivit lui Jaspers, demersul lui Freud aparține, în pofida intenției sale, psihologiei comprehensive.

Un exemplu: Freud interpretează faimoasa „refulare” ca fiind cauza cutărui sau cutărui fenomen nevrotic. În ce sens refularea este o cauză? Evident, acest lucru nu e posibil decît în raport cu o intenție inconștientă a subiectului care a recurs la această refulare pentru a disimula ceva ce refuză să vadă, sau chiar să admită. Așadar, dacă înțelegem explicațiile lui Freud și dezvoltările pe care le prezintă, înțelegem și disimulările care se produc și cum se face că anumite complexe devin invizibile: *ne punem în locul* subiectului. Întregul proces se înscrie înăuntrul unei *intenții subiective* și al unei coerențe a sensului, și nicidecum într-o înlănțuire cauzală, ca în științele naturii.

Aceasta nu-l împiedică pe Jaspers să recunoască importanța teoriei freudiene, deoarece ea face posibilă clarificarea

unor procese psihice prin analiza mecanismelor refulării. Ea explică, de pildă, paralizia isterică cu ajutorul teoriei refulării, înțelegem astfel cum se poate produce această paralizie. Persistă totuși o eroare decisivă în afirmația după care întregul psihism ar putea fi redus la un asemenea model de explicație, și tocmai această eroare îi îngăduie lui Freud să dezvolte o teorie a vieții sufletului în ansamblul ei. După Jaspers, nu sînt posibile explicații valabile pentru toți decît după modelul științelor naturii. Ele nu sînt generalizabile decît în măsura în care sînt obiective, și numai în acest caz pot conduce la teorii care au validitate științifică. Acestea sînt deci explicații care pot da naștere unor teorii, dar niciodată înțelegerii. De ce? A înțelege înseamnă „a mima” procesul intențional al unui subiect dat. Este vorba întotdeauna aici de o ființă individuală, ceea ce nu îndreptățește nici o trecere la generalitatea unei teorii. Nepăstrînd distincția dintre comprehensiune și explicație, dintre „cauză” și „sens”, Freud se face vinovat de o simplificare reducționistă, grație căreia a putut să dezvolte o teorie care i-a permis să reducă întregul psihism la cîteva modele simple. Astfel, el recurge tot timpul, deși este vorba în fond de un proces comprehensiv deghizat, la același proces pretins explicativ — care de altfel devine, în cele din urmă, agasant.

Cred că Jaspers are dreptate. Se revine mereu la complexul (Edip, și acesta devine foarte monoton, comparat cu fenomenele profunde și complexe pe care se consideră că trebuie să le „explice”. Analistul pare foarte perspicace fără prea mari dificultăți, de unde ispita puternică a vulgarizării. E de ajuns să ne gîndim cu cîtă ușurință se oferă tuturor psihanaliza, încît fiecare riscă propriile sale interpretări. Oameni care n-au primit nici o formație medicală sau psihologică „fac” psihanaliză în artă, în muzică, în poezie, reducînd realitățile cele mai complexe la cîteva trucuri sau cîteva scheme.

Dar Jaspers nu i-a adresat niciodată lui Freud reproșuri de acest gen. El a subliniat doar riscurile la care se expune psihanaliza datorită faptului că se pretează cu ușurință la o vul-

garizare de acest gen. El recunoștea fără rezerve că ea poate fi fecundă, cîtă vreme rămîne o metodă printre altele, o abordare a problemelor printre altele, fără să fie exclusivă. Trebuie doar să ne interzicem erijarea metodei freudiene în mijloc privilegiat al singurei psihologii explicative, eliminînd sau paralizînd subiectul liber și responsabil prin reducerea lui la înlănțuiri cauzale.

În cazul în care confuzia metodologică despre care vorbeam nu are asemenea consecințe reductive, Jaspers recunoaște că ea ar putea produce chiar anumite rezultate euristice și terapeutice. Se constată, într-adevăr, pînă și în științele naturii, că anumite metode insuficient de clare sau echivoce pot dezvălui uneori fapte sau raporturi noi. Așa a fost și în cazul lui Freud. Dar trebuie să le cunoaștem echivocurile și posibilele excese. Intuiția esențială este importantă: anumite tulburări psihice, iar adesea chiar și fizice pot avea la origine instincte refulate. Este necesar atunci un tratament, și „a trata” înseamnă atunci, pentru cel care aplică metoda lui Freud, a dezvălui aceste instincte și împrejurările în care au fost refulate.

Se poate produce, cu această ocazie, ceva profund existențial. Descoperirea pe care o face analistul îi poate da pacientului posibilitatea de a re trăi în mod conștient un episod din trecutul său și de a-l sublima. Cu alte cuvinte: teoria freudiană nu slujește defel negării libertății pacientului în numele unui mecanism cauzal, ci, dimpotrivă, punerii unei noi lucidități în serviciul libertății sale. Tocmai obstacolele în calea acestei libertăți trebuie înlăturate.

Ar fi poate bine ca un psihanalist competent să scrie, în sensul celor afirmate mai înainte, o carte intitulată: *Despre buna întrebuințare a psihanalizei*.

Nici Freud, nici Marx nu și-au dezvoltat doctrina plecînd de la o mirare filozofică, ci de la nevoia de ași elibera contemporanii: Marx, de înstrăinarea lor socială; Freud, de tulburările lor psihice. Amîndoi — fiecare în domeniul său —

au recurs la metode și mijloace ale căror modele le-au găsit în științele naturii. Și, fără îndoială, dezvoltarea impresionantă a acestor științe în cursul secolului al XIX-lea explică îndeajuns faptul că cercetătorii din științele umane și sociale le-au invidiat succesele și au căutat să le imite, pe cât posibil, metodele. Și Marx, și Freud au visat la așa ceva.

Putem constata astăzi numeroase încercări de a-i combina, într-un fel, pe acești doi gânditori, de altfel atât de diferiți. Aceasta se explică, mi se pare, prin două motive.

Primul motiv: amândoi consideră societatea sau individul nu în esența lor permanentă, ci în specificitatea *situației lor istorice*. La Marx, primează istoria socială; la Freud, istoria individuală. Nu este vorba deci de un om oarecare sau de o societate oarecare, ci de un om sau de o societate anume, în devenirea lor istorică.

Amândoi au încercat deci să aplice metode ale științelor naturii la date specifice și istorice.

Al doilea motiv: ambii gânditori văd caracterul științific al cercetării lor în faptul că *denunță* ceea ce apare, ceea ce se observă, ceea ce se manifestă clar, ca fiind o deghizare, un fel de a-i înșela pe alții sau de a se autoînșela, pentru a *dezvălui* astfel ce este *realitatea ascunsă*, singura reală și activă. Critica marxistă își găsește caracterul ei științific în faptul că denunță religia, etica, arta, cultura ca fiind de natură *ideologică*, produse și în același timp măști ale adevăratei realități, aceea a relațiilor determinate de mijloacele de producție și de conflictele de interese care decurg de aici. Interpretările freudiene procedează altfel, și totuși într-un mod analog: religia, etica, arta, cultura servesc la disimularea sau sublimarea pulsionilor sexuale refulate de cenzură, care sînt totuși singura realitate.

Pentru amândoi, ceea ce e ascuns este totdeauna mai real decît ceea ce este produs în chip voit în orizontul conștiinței clare.

HENRI BERGSON

(1859-1941)

Schimbare de direcție: ne vom ocupa acum de gânditori care au reacționat viguros împotriva înclinațiilor lumii contemporane către diversele superstiții scientiste. Ei s-au străduit să recunoască tocmai ceea ce, fiind esențial și de o mare greutate, se sustrage stăpînirii prin intermediul științei. Vom vorbi, pe de o parte, despre *Henri Bergson*, în Franța, și, pe de altă parte, despre *Nietzsche* în Germania și *Kierkegaard* în Danemarca.

Filozofia lui Henri Bergson constituie o reacție specifică la întregul curent de gândire care conta înainte de orice pe știință pentru a explica esența omului și a societății, și a permite astfel rezolvarea problemelor puse de condiția umană. Reflecția lui s-a dezvoltat împotriva curentului, împotriva unei Sorbone și a unei ambianțe culturale dominate în mare măsură de pozitivismul și credulitatea științifică ale lui Auguste Comte. Astăzi, trăim într-o lume complet diferită. Am putea spune, într-un anumit sens, că succesul lui Bergson din timpul vieții sale i-a redus influența asupra posterității. El și-a consacrat toate puterile forțării unor uși care astăzi ni se par deschise, dar care la vremea sa erau strașnic ferecate. Bergson s-a născut la Paris, unde a și murit, în 1941, în timpul ocupației germane. Ca evreu, a ținut cu orice preț să se așeze la coadă în stradă alături de ceilalți pentru nu știu ce formalitate obligatorie. Fără îndoială, ar fi putut să fie scutit de așa ceva la vîrsta lui, dar a refuzat. A stat astfel prea mult timp nemișcat în frig, a căzut la pat și a murit.

Regăsim, cu Bergson, tema acestei cărți. Reflecția sa a început cu o mirare. S-a mirat mai întîi constatînd că un aspect esențial al realității nu se lasă redus la un obiect al

științei pozitive — anume *calitatea*, în opoziție cu cantitatea. Fără îndoială, putem reprezenta culoarea roșie prin lungimea de undă corespunzătoare, și regăsim astfel cantitatea; dar această lungime nu este roșie. Aici are loc numai o *traducere cantitativă* a roșului *calitativ*: cifra care exprimă lungimea de undă nu corespunde defel senzației noastre de roșu. Experiența nemijlocită a lumii sensibile — iată ce l-a impresionat în mod direct pe Bergson. Această lume nu este deloc lumea cantitativă în domeniul căreia știința înregistrează neconținut progrese: este aceeași lume, și totuși nu este aceeași. Are ce te pune pe gânduri.

Calitativul este opus cantitativului, profundul — superficialului. Măsurăm o linie, o suprafață, uneori un volum. Dar profunzimea, a cărei experiență nemijlocită o avem, nu putem niciodată s-o măsurăm, cel puțin nu direct, ca experiență trăită. Ajungem astfel să stabilim o opoziție între lăuntricul, interioritatea experienței și exterioritatea lucrului a cărui experiență o realizăm. Există lumea exterioară, obiect al experienței; dar experiența trăită a acestei lumi exterioare este interioară: senzația de roșu este interioară, prin opoziție cu lungimea de undă, care este exterioară. Această situație suscită o întrebare: cum se face că pot „înțelege” experiența mea profundă, interioară, calitativă, ba chiar, la drept vorbind, s-o înțeleg mult mai nemijlocit decât „înțeleg” obiectele științei? Despre ce „cunoaștere” este vorba aici?

Bergson ajunge astfel să se mire — să se mire în fața a ceea ce numim „cunoaștere”. Este evident că există două feluri de cunoaștere: una nemijlocită, interioară, calitativă, și alta exterioară, geometrică, mecanică, cantitativă — pe scurt: știința. S-ar putea crede că regăsim dualismul lui Descartes între *res cogitans* (lucrul gânditor) și *res externa* (lucrul întins), de care ne amintim: Descartes opunea gândirea, ca fiind activă, întinderii considerată pasivă, câmp al determinismului cauzal. Există aici o analogie cu dualitatea bergsoniană, dar conceptele nu se acoperă. În realitate, Bergson stabilește o opoziție între ceea ce este trăit în mod subiectiv și ceea ce știința măsoară în universul său exteriorizat.

Prima carte a lui Bergson, teza sa de doctorat, este după părerea mea cea mai bună dintre lucrările sale. Ea conține în germen tot ce a urmat. A apărut în 1889, sub titlul: *Eseu asupra datelor nemijlocite ale conștiinței*. Este vorba explicit, după cum se vede, de un „eseu”, și nu de o cercetare științifică exhaustivă și dogmatică. În plus, acest „eseu” privește „datele nemijlocite ale conștiinței”, deci ceva care trebuie sesizat cât mai direct posibil, în starea cea mai puțin deformată de aparatul nostru de percepție și cunoaștere. Vrem să descoperim conștiința pe care o avem despre lumea exterioară în nemijlocirea sa, așa cum ni se oferă ea. Un asemenea proiect este caracteristic pentru generația acestui filozof, ca și pentru numeroși pictori și scriitori contemporani. Ei voiau înainte de orice să exprime spontaneitatea experienței interioare, să se restrângă la datele nemijlocite ale conștiinței, și se străduiau să le sustragă oricăror influențe din partea cunoștințelor pe care le puteau dobîndi din geometrie, fizică sau chimie. Atunci cînd eul, în loc să fie absorbit de viața lui lăuntrică, se obiectivează, se exprimă în altceva, se proiectează în afară. Ce înseamnă asta? Cînd aplicăm ceea ce se numește de obicei autoobservație sau introspecție, deci acea metodă a psihologiei care c’oînstă, pentru subiect, în a se observa pe sine, credem adeseori că surprindem date nemijlocite. Dar nu este adevărat, spune Bergson. Eul care se observă se proiectează numaidecît într-un fel de spațiu special unde-și cristalizează experiențele trăite ca și cum acestea ar fi lucruri situate în acest spațiu psihologic. Bunăoară, dăm nume la ceea ce ține de afectivitatea noastră: la sentimente, cum ar fi gelozia sau simpatia, bucuria sau nostalgia etc. Impresiile și sentimentele sînt desemnate prin cuvinte aidoma unor obiecte și localizate într-un fel de spațiu determinat. Acest *spațiu*, spune Bergson, este în realitate ceea ce luăm drept *timpul* nostru. Noi credem că ne observăm în timpul în care se desfășoară experiența noastră trăită. În realitate însă, am tradus acest timp într-un spațiu, și ne considerăm pe noi înșine în această proiecție spațială. E ceea ce

Bergson numește *spațiu-timp*. Dar acest timp astfel spațializat este o reprezentare a timpului *falsificată* de analogia sa cu spațiul, și tocmai în acest timp contrafăcut proiectăm elementele psihologice pe care ni le oferă introspecția, solidificându-le, dându-le nume, o pondere cantitativă relativă etc. Dar eul adevărat continuă de fapt să trăiască în timp. Bergson numește „durată pură” acest timp real, veritabil, considerat în dimensiunea lui profundă. Pentru cel ce vrea să înțeleagă gândirea bergsoniană, este absolut necesar să-și dea seama de opoziția stabilită de ea între „timpul spațializat” sau „spațiu-timp” și „durata pură”.

Așadar, la Bergson, conștiința de sine este scindată în două: există, pe de o parte, devenirea profundă a eului, unde domnesc calitatea și interioritatea, unde elementele se întrepătrund și sînt continuu creatoare în durata pură; pe de altă parte, există reprezentarea spațializată a acestei deveniri, desfășurată într-un timp fals, care, de fapt, nu mai este decît spațiu, unde, în consecință, domnesc exterioritatea, cantitatea și, în general, tot ce exclude semnele distinctive ale adevăratului eu profund. Există astfel, pe de o parte, profunzimea calitativă, unde totul se întrepătrunde și se contopește într-un proces evolutiv, creator, și, de cealaltă parte, exterioritatea cantitativă, unde totul este juxtașus, numit, cuantificabil, pe scurt redus la obiectivitatea lucrurilor. Bergson recurge la tot felul de imagini pentru a exprima acest contrast, și aceste imagini constituie una din caracteristicile operei sale. Acest gânditor se exprimă mai curînd prin imagini decît prin concepte. Are nevoie de imagini ca să opună rezistență reprezentărilor solidificate ale eului spațializat. Eul se observă pe sine printr-un spațiu-timp care nu este decît un pseudonim, pe care Bergson îl numește și „timp omogen”. De ce acești termeni? Pentru că ceea ce caracterizează spațiul este tocmai faptul de a fi omogen în toate punctele sale. Și atunci cînd eul se proiectează într-o reprezentare exterioară, el se desfășoară într-un timp pe care-l închipuie tot

omogen. în timpul adevărat, în schimb, în durata profundă, nu există niciodată două momente identice.

Bergson recurge la următoarea imagine: auzim un orologiu bătînd, să zicem, orele șase. Auzim cele șase bătăi succesive. Ne reprezentăm atunci cele șase bătăi ale orologiului juxtașuse într-un timp omogen pe care nimic nu-l deosebește de spațiu, le numărăm și constatăm că sînt șase. Cu totul altfel trăiește însă eul interior succesiunea acestor șase bătăi. Cele șase bătăi ale orologiului constituie pentru eul lăuntric un fel de melodie, ceea ce înseamnă că a doua bătaie diferă calitativ de prima, pur și simplu pentru că, fiind a doua, urmează celei dintîi și conștiința o trăiește *calitativ* ca fiind a doua; nu pentru că o pune alături de prima, ci pentru că, fiind a doua în timpul realmente trăit, nu este identică cu prima, iar a treia nu este identică cu a doua, nici a patra cu a treia, și așa mai departe; nici una identică alteia, cele șase bătăi formează împreună o *melodie psihologică*. Se poate spune și că *șase* constituie aici o calitate a melodiei și nu o sumă de unități identice adunate în spațiu-timp.

Să considerăm o altă imagine bergsoniană. Sîntem înclinați, în legătură cu mișcarea, să confundăm *spațiul parcurs* prin această mișcare cu *actul însuși al mișcării*. Dar Bergson ne spune că aici este vorba de două lucruri cu totul diferite; spațiul parcurs ține de exterioritate: apropiem o poziție dată de o altă poziție. Să ne gîndim la săgeata lui Zenon. Spațiul parcurs este traiectoria săgeții. Ca exterioritate, o putem măsura. Dar actul mișcării este ceea ce *face* săgeata în timp ce parcurge acel spațiu. Bergson recurge, de altfel, la aporia lui Zenon asupra mișcării. Și el o respinge, făcînd apel la *întrecerea dintre Ahile și broasca țestoasă*, și arătînd tocmai că argumentul lui Zenon se bazează pe o confuzie între act și spațiul parcurs. S-ar putea considera, de asemenea, gestul de a ridica brațul și spațiul astfel parcurs: în exterioritatea spațiului ne aflăm în fața unui număr infinit de poziții, dar pentru privirea interioară actul ridicării brațului este *unul*.

Bergson ajunge să distingă două genuri de multiplicități: o multiplicitate cantitativă, pe care o putem număra și evalua

printr-un număr, și o *multiplicitate calitativă*. Multiplicitatea cantitativă se compune din elemente distincte, angajează eul superficial și se exprimă într-un limbaj abstract care se aplică obiectelor. Multiplicitatea calitativă, din contra, interesează experiența trăită și acțiunea, eul profund, pe care nu-l observăm, dar care trăiește. Acesta este, pentru Bergson, eul adevărat, și niciodată cel pe care-l traducem în exterioritate. Tocmai în acest eu sălășluiește ceea ce Bergson numește *libertate*.

Vom putea înțelege acum felul în care concepe Bergson *problema libertății* și cea a determinismului. Principiul determinismului se enunță în cadrul științei în felul următor: totul are o cauză, și în aceleași condiții aceleași cauze produc aceleași efecte. În consecință, determinismul este valabil, în concepția lui Bergson, pentru timpul omogen, pentru spațiu-timp, adică pentru exterioritate. În schimb, principiul determinismului nu mai poate avea nici un sens dacă este vorba de eul profund, pentru care nu pot exista două momente identice. Nu pot exista două momente identice în eul profund, întrucât în durata pură nu putem avea de-a face cu repetarea identicului. După cum am văzut, a doua bătaie a orologiului nu poate fi pentru experiența trăită a eului profund o repetare a celei dintâi. Eul profund scapă deci determinismului. Principiul conservării energiei, valabil pentru toate legile spațiului, nu poate avea nici un sens pentru eul profund, deoarece acest eu, ca durată pură, este o devenire creatoare, care se îmbogățește cu fiecare nou moment ce-i este dat să-l trăiască.

Dar nu orice acțiune săvârșită în urma unei excitații ori a unei umori constituie ceea ce Bergson numește *un act liber*. Actul este über atunci când este produs de eul profund în totalitatea sa. El este generat de multiplicitatea calitativă a duratei pure, care conține în ea întregul trecut al eului în unitatea sa. Așadar, numai dacă trăim în durata pură, și nu în spațiu-timp, sîntem capabili să săvîrșim un act liber — ceea ce înseamnă, într-adevăr, că sîntem capabili să luăm o decizie din adîncul întregii noastre ființe.

Tema libertății se află în centrul *Eseului* lui Bergson asupra „datelor nemijlocite ale conștiinței”. Aici el tratează despre libertate ca act liber al eului profund din durata pură.

Bergson este filozoful *intuiției*. Însăși filozofia sa este o filozofie intuitivă. Intuiția a început să i se impună plecînd de la o mirare: toate științele sînt cu adevărat admirabile, dar le scapă ceva esențial. Ce este acest „esențial”, s-a întrebat el, și de ce le scapă? Așa ajunge el la intuiția, centrală în gîndirea sa, a distincției dintre „spațiul-timp”, dimensiune în care se desfășoară științele, și „durata pură”, dimensiune a libertății umane.

Înainte însă de a ne ocupa de teoria intuiției, pe care Bergson o dezvoltă mai ales în lucrarea sa cea mai cunoscută, *Evoluția creatoare*, aș vrea să comentez pe scurt o lucrare anterioară, intitulată *Materie și memorie*.

Apare, în această lucrare, un nou subiect de uimire. Dacă trebuie să opunem atît de radical spațiul-timp al exteriorității și durata pură a eului profund, cum putem concepe raportul între trup și suflet? Bergson regăsește aici problema pe care i-o punea lui Descartes dualismul. Ne amintim că la Descartes problema rămînea fără soluție, deoarece cu siguranță interferența în glanda pineală a proceselor fizice și a celor psihice nu constituie o rezolvare.

Titlul lui Bergson, *Materie și memorie*, subliniază deja dualismul său: materia aparține lumii spațiului, trupului, iar memoria aparține lumii duratei pure, a eului profund, deci a sufletului, unde filozoful situează libertatea. Cu cît accentuăm opoziția dintre exterior și interior, cu atît devine mai greu să explicăm relațiile dintre trup și suflet.

Bergson pornește de la o concepție instrumentală asupra trupului. Trupul este *instrumentul acțiunii*. Fiind instrumentul acțiunii, el îngăduie să percepem astfel lucrurile încît să putem acționa asupra lor și să ne folosim de ele în acțiune. Fiind însă instrument al acțiunii, trupul este prin aceasta un instrument simplificator și limitativ, prin intermediul căruia

dobîndim o percepție simplificată și limitată a lucrurilor, dar o percepție comodă pentru acțiune în viața practică.

Pentru a ilustra relația dintre suflet și trup, Bergson se folosește de o schemă: să ne reprezentăm un con, al cărui vîrf se sprijină pe o suprafață plană. Conul reprezintă totalitatea a ceea ce a trăit în durată pură, deci totalitatea eului profund. Întinderea și bogăția conului, așezat cu vîrf în jos, se acumulează în partea lui de sus. Aici este reținut tot ce a trăit eul în cursul duratei sale, tot ce a acumulat și strîns el laolaltă, tot ce-i constituie de-acum bogăția și esența. Dimpotrivă, vîrfurile conului atinge suprafața plană care, în această imagine, reprezintă spațiul, adică prezentul exterior, locul acțiunii asupra lumii din afară. Atunci cînd acționăm, ne folosim de trupul nostru, pentru a modifica lucrurile juxtapuse în spațiu. Acțiunea nu este îndreptată spre interior, ci spre ceea ce umple spațiul în locul unde ne aflăm, cu ajutorul trupului nostru.

Este evident că ceea ce umple partea de sus a conului poate cel mai puțin să acționeze direct asupra a ceea ce este la vîrfurile lui, acolo unde acesta se inserează în realitatea spațială. Bergson numește *amintire pură* ceea ce se află în partea de sus a conului, ceea ce este cu totul dezinteresat în ce privește eficacitatea directă și nu are nimic de-a face cu acțiunea actuală. Amintirea pură se află în profunzimea memoriei constitutive a eului profund, și ea este cel mai puțin dependentă de trup. Trupul, în schimb, se află la vîrfurile conului, acolo unde ne găsim în spațiul lumii exterioare și unde putem acționa. Trupul conține un organ foarte special, numit creier, a cărui sarcină este să recheme, din profunzimile eului unde se află amintirile pure, pe acelea care ar fi utile acțiunii, și de a le actualiza în consecință. Creierul se află în trup, deci la vîrfurile conului, inserat în realitatea spațială și în contact cu exteriorul. Altfel spus: ca totalitate a memoriei actuale și virtuale, conul se îngustează treptat, pe măsură ce coborîm spre vîrfurile lui, unde se situează creierul. În concepția lui Bergson, creierul nu este decât organul care

conține întreaga memorie, cu ansamblul amintirilor, ci, dimpotrivă, *organul uitării* sau al *selecției amintirilor actuale*, organul care alege, din memoria bogată a eului profund, ceea ce poate fi actualmente *util* în vederea unei acțiuni eficace. Un asemenea organ selectiv ne este indispensabil: dacă am fi tot timpul copleșiți de totalitatea amintirilor noastre, am fi incapabili să acționăm. Așadar, creierul servește acțiunea. El ne permite să acționăm asigurînd în noi uitarea și amintirea, selecția și reactualizarea.

Dar dacă concepem în acest fel relația dintre memorie și creier, problema raporturilor dintre suflet și trup, ca și cea a nemuririi sufletului, se pun cu totul altfel decît de obicei. Aici creierul nu mai „conține” durată pură a subiectului, cum încearcă să-și închipuie o viziune materialistă. Sufletul nu mai depinde aici de creier. Conținutul duratei pure, unitatea tuturor amintirilor, într-un cuvînt sufletul este independent de creier, deci de trup. E plauzibil așadar să afirmăm nemurirea lui. Nu mai avem nici un motiv să credem că sufletul moare o dată cu trupul. Acum nemurirea e cea mai plauzibilă, și, ca să zicem așa, cea mai firească. Prin moartea trupului, sufletul își pierde doar posibilitatea de a acționa eficace *în spațiu*.

Dacă vom compara acum cele două lucrări despre care am vorbit, vedem că punctul de plecare al lui Bergson 1-a constituit o reprezentare cu totul aparte a libertății, a actului liber. Nu este vorba deloc pentru el, cum era cazul bunăoară la Descartes, de o decizie a voinței. Eul profund, libertatea sa, și chiar actul liber decurg, ca să zicem așa, dintr-un fel de „creștere vegetativ-spirituală”, dacă ni se îngăduie să apropiem acești doi termeni. Esențială este continuitatea unei deveniri, fără ruptură, fără sciziuni. Teoria bergsoniană a duratei pure, a eului profund cere dezvoltarea continuă a celei mai intime conștiințe de sine, din care *actul liber* înflorește atunci de la sine. Există aici, în profunzime, ceva care apropie gîndirea lui Bergson de curentul nonvoluntarist al gîndirii orientale. *Evoluția creatoare* este titlul celei mai cunoscute lucrări a lui Bergson, apărută în 1907. Dacă, în

legătură cu Bergson, ne ocupăm de operele sale luate una câte una, o facem mai întâi pentru că el a scris un număr mic de cărți, și fiecare dintre ele abordează un domeniu specific. Există totuși o unitate între aceste lucrări, datorită faptului că interpretarea se desfășoară totdeauna plecând de la un cuplu de termeni contrari ca spațiu-timp și durată pură, sau materie și memorie.

Ce putem spune despre *Evoluția creatoare*? Această lucrare abordează problemele vieții. Bergson se miră în fața viului, în fața diversității fantastice și admirabile a speciilor vii, și în fața capacității lor de adaptare la nevoile vitale. Această mirare s-a manifestat de altfel neconținut de-a lungul întregii istorii a gândirii omenesti — și ea continuă, în pofida progreselor decisive ale microbiologicii din epoca contemporană. Însuși Jacques Monod, care a încercat în epoca noastră să explice apariția și adaptarea speciilor doar prin mecanismele hazardului și necesității, nu a încetat niciodată să se mire.

Dar Bergson se miră și mai mult de incapacitatea noastră de a înțelege ceea ce constituie esența acestei vieți infinit creatoare. Deși noi înșine sîntem ființe vii și deși biologia continuă să progreseze, nu înțelegem totuși aproape nimic din viață ca evoluție creatoare. La drept vorbind, obținem anumite rezultate, înțelegem mecanisme biologice, și așa mai departe. Dar viața rămîne un mister. De ce?

În tot ce scrie Bergson despre viață, regăsim reacția sa față de pozitivismul care domina în epocă. Știința pozitivistă pleca de la principiul potrivit căruia orice explicație științifică poate fi valabilă numai dacă este *mecanistă*. Aceasta înseamnă, prin implicație, că toate fenomenele se desfășoară la nivelul unde domnește cauzalitatea și că singura modalitate de a explica în mod valabil succesiunea lor este aceea care recurge la mecanismele după care se înlanțuie cauzele și efectele.

Am avut deja prilejul să opunem unele altora explicațiile prin cauze și explicațiile prin scopuri. În cadrul relației cau-

zale, ceea ce se întîmplă „înainte” determină ceea ce se întîmplă „după”. Consecința logică a acestui mod de gândire mecanist-cauzal aplicat derivării speciilor vii este că cercetătorul se află într-o situație paradoxală: el trebuie tot timpul să explice mai multul prin mai puțin. Se pleacă în mod natural de la organismele cele mai simple, acelea în care viața este cît se poate de apropiată de materia inertă, și, pornind de aici, se încearcă explicarea apariției unor specii superioare și din ce în ce mai complexe. Știința pozitivistă se condamnă să rezolve această dificultate fundamentală.

Explicația inversă, prin *scopuri*, sau *finalistă*, poate fi concepută în două moduri diferite. Una se bazează pe convingerea că totul se petrece după un plan prestabilit. Există o ființă atotputernică sau o Providență care cunoaște punctul final al devenirii și care supune întreaga evoluție unui proiect ce înglobează totul. Întreaga evoluție, așa cum se desfășoară ea în fapt, se explică prin *scopul care în cele din urmă trebuie atins*. Scopul stăpînește pretutindeni, el determină tot ceea ce-l precede. Aceasta e schema cauzei finale (*causa finalis*), despre care am avut deja prilejul să vorbim.

Bergson respinge atît cauzalitatea mecanistă a științei pozitivistice, cît și finalitatea cvasiteologică. De ce? Pentru că, așa cum afirmă el, cele două tipuri de explicație pleacă fiecare de la o schemă definitivă. Mecanismul cauzal presupune că nu există decît procese mecanice și că nu există nicăieri nimic creator. Finalismul, la rîndul său, nu admite decît un plan fixat dinainte, astfel încît totul este determinat și deci dat dinainte, încît el nu este în fond decît un mecanism intervertit, care exclude de asemenea orice proces creator.

Bergson respinge gata-făcutul, reprezentările fixate dinainte. El pledează pentru tot ce este pe punctul de a evolua. Am văzut deja, în legătură cu timpul și libertatea, cum eul profund este în ochii lui tot timpul gata să se creeze pe sine în cursul duratei sale pure.

La fel, în *Materie și memorie*, acțiunea este permanent reinventată de subiectul care nu încetează să actualizeze,

după împrejurări, din conținutul memoriei amintirile utilizabile, în mod analog procedează Bergson în *Evoluția creatoare*. El nu acceptă nici un plan prestabilit, nici un scop dinainte consolidat, nici un mecanism automat. El vrea să înțeleagă viața ca o creație continuată fără sfârșit. Este vorba de un alt mod de a concepe finalitatea, care nu mai implică cunoașterea unui rezultat final ce trebuie atins și deci a drumului întreg care duce la el, ci *reprezentarea unei forțe radical creatoare*, numită de Bergson *elan vital*. Acesta e conceptul cel mai cunoscut din filozofia sa. Cuvântul „elan” implică fișnirea unei forțe capabile de o reîncepere neconținut nouă. În fiecare clipă, viul este capabil de o impulsie creatoare care lucrează, ca să zicem așa, materia în vederea unui scop — dar fără reprezentarea preexistentă a unui rezultat de atins.

Un exemplu dat de Bergson: ochiul. E posibil să-l descompunem în diferitele sale părți și să încercăm să stabilim cum anume funcționează acestea astfel ca ființa vie să poată vedea. O asemenea cercetare conduce la o interpretare mecanică a vieții. Se poate admite și că un Dumnezeu binevoitor a dorit ca speciile vii să dobândească facultatea miraculoasă a vederii, și că în acest scop le-a înzestrat cu mecanisme adecvate.

Dar Bergson nu acceptă nici una din aceste concepții. Dacă respingem intervenția finalității vederii, succesul organului „ochi” rămîne, în orice concepție mecanică, un miracol. Ochiul nu este ochi decît în raport cu „vederea”. Dar acest ochi nu este conceput, planificat, compus dinainte și din afară, cu toată complexitatea lui, ca să folosească vederii, cum am face-o prin tehnică. Vizînd „vederea”, ochiul este un act, simplu și creator al „elanului vital”. Organul care face posibilă vederea este un act cristalizat.

Să ne mai referim o dată la mișcarea mîinii, care este foarte simplă atunci cînd vrem să apucăm un obiect. Dacă încercăm să descompunem acest gest simplu în pozițiile sale succesive și să distingem diversele procese ale mușchilor și

nervilor care se produc în corpul nostru, el devine foarte complicat. În ambele cazuri, fie că este vorba de ochi sau de gestul mîinii, un act simplu al elanului vital sau al subiectului uman va apărea atunci ca rezultatul mecanic al unui proces complicat.

Fără îndoială, savanții din zilele noastre, angajați în progresele biologiei moleculare, consideră intuițiile lui Bergson ca depășite. Poate că merită totuși, din punct de vedere filozofic, efortul de a încerca să-i „mimăm” gîndirea, adică să o reținem subiectiv. Chiar dacă astăzi concepțiile sale sînt eclipsate, va veni cu siguranță o vreme cînd vor avea iarăși de jucat un rol stimulator, și cînd esențiala sa intuiție a vieții va contribui la îmbogățirea imaginației intelectuale a cercetătorilor, în opera sa celebră *Hazard și necesitate*, Jacques Monod recurge la conceptul de „teleonomie”. Termenul reunește două cuvinte grecești: *telos*, care înseamnă scop, țintă, ceea ce face obiectul unei vizări, și *nomos*, adică legea. Așadar, cuvîntul „teleonomie” unește în el conceptul științific de lege cu conceptul „vitalist” de țintă, scop. Cu ajutorul unui asemenea concept hibrid care, din punct de vedere logic, conține un fel de contradicție, ne putem sustrage, în aparență, unor antinomii. Sînt convinsă că, în ciuda atîtor afirmații contrare, biologia actuală nu a reușit să elimine complet finalitatea prea adesea batjocorită public. În fața conceptelor la care ea recurge de obicei — alfabet, mesaj, cod, decodare etc. —, nu putem să nu ne punem întrebarea: ce este un mesaj fără autor și fără scop, sau un alfabet lipsit de sens și înzestrat doar cu eficacitate?

Tot acest vocabular rămîne marcat și impregnat de ideea de semnificație, de sens, de scop. Tocmai cuvinte de acest fel permit biologiei să pretindă că adoptă un demers științific complet debarasat de orice urmă de finalitate. E de sperat că va apărea un filozof — care să fie în același timp un mare biolog — capabil să clarifice printr-o reflecție realmente critică sensul adevărat și importanța descoperirilor uluitoare care se fac acum în domeniul vieții.

Mai e ceva care a stîrmit mirarea lui Bergson. Viața, pentru el, este prin excelență *creativitate*. De aceea, el este mai puțin impresionat de incredibila multiplicitate și diversitate care stăpînesc în domeniul viului decît de ceea ce se repetă aici în mod identic, ceea ce, într-un sens, reprezintă în ochii săi o pierdere de valoare. Ceea ce se repetă este lipsit lăuntric de *elan vital*. Ceea ce rămîne identic cu sine suferă de o carență. El ajunge să se întrebe: cum e posibil să existe în genere *specii*?! Specii în sînul cărora se succed indivizi atît de asemănători că pot fi considerați ca identici? La asemenea întrebări, tocmai biologia moleculară a dat răspunsuri științifice admirabile, pe care Bergson nu le-a cunoscut. Reflexiile sale își păstrează totuși importanța lor filozofică. În viziunea sa, nu nașterea unor specii noi ar trebui să ne surprindă, întrucît elanul vital este în sine creație și invenție. Trebuie explicată mai degrabă repetarea identicului. Bergson răspunde că dacă unii indivizi se repetă identic, aceasta se datorează faptului că *materia este inertă*. Elanul vital, care într-un fel trebuie să-și actualizeze potența creatoare străbătînd materia, se epuizează în acest efort. Identitatea repetitivă și interiorul fiecărei specii derivă deci, după Bergson, din inerția materiei. În absența ei, n-ar exista niciodată decît creație neconținut nouă.

În legătură cu aceasta, să ne gîndim o clipă la Toma d'Aquino. Ne amintim că în concepția lui, de vreme ce speciile se situează la nivelul corpurilor, ele implică repetarea indivizilor. Ființa omenească se situează, după el, în cadrul ierarhiilor ființelor, la limita dintre material și spiritual. Dar cum omul constituie o specie, el aparține încă domeniului corpurilor. Ierarhia îngerilor, în schimb, nu comportă, la fiecare nivel, decît *un* singur înger, fără nici o repetare, fiecare înger fiind absolut imaterial.

Într-un context cu totul diferit, găsim la Bergson ceva asemănător. Pentru cei doi gînditori, materia se află la originea repetării; elanul vital, în schimb, implică unicitatea, creatura de fiecare dată unică.

Mai există la Bergson încă o dualitate importantă, care trebuie dezvăluită și înțeleasă. Elanul vital, care la origine este comun tuturor creaturilor, s-a dezvoltat după două direcții divergente: în direcția evoluției *instinctului*, și în cea a evoluției *intelenței*.

Linia de evoluție a instinctului atinge punctul său culminant la insecte, cea a intelenței — la oameni. Instinctul este un mod al elanului vital grație căruia ființa vie se adaptează cu siguranță, dar orbește, la mediul său material. Instinctul nu se înșală. Dar nici nu concepe ceva dinainte. El nu-și reprezintă ceea ce l-ar putea amenința, nici rezultatul pe care l-ar atinge. Nu face decît să se adapteze la datul nemijlocit, continuă un același proces de adaptare, necesar pentru satisfacerea unei nevoi care i se impune. Acest fel de adaptare nu se realizează cu ajutorul unor unelte exterioare, ci grație *organelor*. Elanul vital a înzestrat insectele cu organe care le permit să se adapteze, cu o siguranță oarbă, la condițiile mediului înconjurător. Instinctul vital — formă a elanului vital — știe să producă, fără să recurgă la conștiință, organele necesare satisfacerii nevoilor vitale.

Diversitatea prodigioasă a insectelor ilustrează, în mod stupefiant, această capacitate extraordinară de complicată a instinctului de a se adapta la împrejurări.

Pe de altă parte, linia de adaptare a intelenței conduce la om. Ce este așadar intelența? Acest cuvînt are la Bergson un sens foarte precis. În timp ce instinctul creează, cu o siguranță oarbă, organe în interiorul corpului, intelența tatonează și caută în jur. Ea nu este oarbă, dar nici sigură; se înșală adesea. Ea nu creează organe în interiorul corpului, ci *unelte* care trebuie să-i servească în exterior.

În calitatea ei de inventator de unelte, intelența le slujește oamenilor ca să-și poată satisface nevoile; ea este deci eminamente *practică*. Intelența corespunde definiției omului ca *homofaber*, constructor de unelte. În timp ce instinctul ignoră distanța, intelența lucrează la distanță. Ea știe să

conceapă, să imagineze, să planifice. Ea își creează unealta din piese și bucăți, pentru ca aceasta să poată folosi scopului pentru care este făcută, să poată realiza ceea ce a fost conceput dinainte. De această dată, este vorba de o cauză finală conștientă, care determină fabricarea uneltei.

Tocmai de aceea, inteligența nu se simte în largul ei decât atunci când are de-a face cu materia inertă. În vreme ce instinctul acționează numai în ființa vie pentru că inventează organe, inteligența făuritoare de unelte operează cu materia inertă, uneltele sale sînt făcute din bucăți de materie inertă. Ea funcționează în dimensiunea spațiului-timp, a timpului tradus în spațiu, pe care o cunoaștem deja. Acest dat fundamental determină în mod decisiv raportul oamenilor cu lumea exterioră. Inteligența ne stimulează să decupăm toate datele realității în lucruri, în fragmente pasive cu care încercăm să o recompunem. Într-un fel sau altul, nevoile vitale ne conduc într-un impas, ne fac — pe noi, ființe inteligente — orbi și insensibili la bogăția și confuzia indefinibilă a realului, ne obligă să-l fragmentăm în elemente inerte cărora le dăm nume gata făcute și de care știm să ne folosim cu abilitate. Dacă revenim la cartea *Materie și memorie* și ne reamintim conul al cărui vîrf atinge suprafața spațiului, înțelegem că inteligența se situează foarte aproape de acest vîrf, unde creierul își exercită funcțiile sale de selecție și actualizare a amintirilor. Ea se folosește de aceste amintiri ca să producă lucruri lipsite de viață, exteriorizate în spațiu, ușor de utilizat în avantajul nostru.

Toate acestea privesc viața practică și preocuparea pentru supraviețuire. Prin contrast, există la Bergson tendința inversă, cea care ne face să urcăm spre baza largă a conului, să regăsim unitatea amintirilor în durată pură a eului profund, să regăsim calitățile, relațiile dintre ele, culorile, ambientul trăit. Să ne gîndim la Courbet, pictînd o zi întreagă la țară: cineva l-a întrebat ce anume a pictat, și el a răspuns că nu știe. El nu pictase un anume „subiect” dat, ci culori,

tonuri, nuanțe, raporturi de umbre și lumină — pe scurt, calități.

Inteligența ca făuritoare de unelte făcute din materie inertă a permis omenirii să supraviețuiască, așa cum insectele au supraviețuit datorită instinctului. Inteligența, acest pandant al instinctului, este, ca și el, un slujitor al vieții.

Să subziste oare totuși o posibilitate de a avea acces la acele alte realități despre care am vorbit, care nu sînt în mod direct, practic, indispensabile?

Bergson explică: inteligența și instinctul nu au fost opuse de la început. La început, ele erau unite și se întrepătrundeau în elanul vital; și le rămîne ceva comun care decurge din această origine comună. Separat, în stare pură, nu există nici instinctul, nici inteligența. Se descoperă totdeauna urme ale instinctului în inteligență și reziduuri de inteligență în instinct. Aceasta nu le împiedică să fie de esență diferită, chiar dacă acești termeni desemnează mai curînd tendințe decât funcții bine precizate.

Pentru a înțelege mai bine acest lucru, Bergson le opune în modul cel mai radical. Între crearea de unelte organice, deci de organe, de către instinct și fabricarea de unelte ne-organice de către inteligență, elanul vital a trebuit să șovăie, ca între două genuri diferite de activitate psihică. Primul gen, cel al instinctului cu siguranța sa oarbă, garanta un succes imediat, dar cu efecte limitate, pentru că nu se preta la nici o corecție ulterioară; al doilea gen, cel al inteligenței care tatonează și cercetează, era lipsit de siguranță, dar grație variațiilor produselor sale îngăduia speranța într-un progres nelimitat.

Instinctul procedează de cele mai multe ori în mod inconștient, după cum inconștiențe sînt și acțiunile pe care le săvîrșim din pură obișnuință. E de-ajuns atunci să acționăm, și nu mai este loc pentru o reprezentare a acelei acțiuni. Dimpotrivă, inteligența scrutătoare apelează, datorită nesiguranței în care se află, la conștiință. Instinctul se folosește de o „cunoaștere” inconștientă și implicată direct în acțiune, în

timp ce inteligența gîndește în mod conștient cunoașterea. Bergson scrie: „Sînt unele lucruri pe care numai inteligența este capabilă să le caute, dar pe care nu le-ar găsi niciodată doar prin resursele sale. Instinctul le-ar găsi, dar el nu le va căuta niciodată.” Care sînt deci aceste „lucruri”? Este vorba tocmai de ceea ce este viu în domeniul viului: viața însăși, elanul vital.

Obiectul potrivit pentru *inteligență* îl constituie corpurile solide, lipsite de organizare. Capacitatea sa proprie rezidă în actele de descompunere și de recompunere a materiei brute; limbajul său servește la desemnarea lucrurilor și numai a acestora. Cum se exprimă Bergson, inteligența se caracterizează printr-o „neînțelegere naturală a vieții”.

Dimpotrivă, *instinctul* ia în mod natural forma vieții. El procedează spontan într-un mod organic. Dacă ar fi înzestrat cu conștiință, capabil să vorbească, ne-ar revela secretele vieții. Dar este incapabil să imite inteligența și să cunoască la distanță, din exterior, cu ajutorul unor cuvinte asociate lucrurilor. El este, după Bergson, „simpatie”. Acest termen trebuie înțeles aici în sensul său etimologic: „a simți sau a suferi împreună cu” — a se identifica cu o ființă, a o cunoaște dinăuntru. Instinctul cunoaște viul identificîndu-se cu el. Inteligența, în schimb, ne oferă în domeniul științelor secretul proceselor fizice — din afară, de la distanță. Ea nu ne ajută să cunoaștem viul decît descompunîndu-l, tot din afară, în fragmente inerte.

Noi am dori tocmai să pătrundem prin cunoaștere în intimitatea vieții, acolo unde instinctul este în largul său. Dar instinctul, absorbit de activitatea vieții, poate numai *să joace* ceea ce știe despre ea. El este incapabil *să ne-o spună*.

Întîlnim astfel aici un alt concept central al filozofiei bergsoniene: *intuiția*. Acesta e numele instinctului atunci cînd el reușește „să se desprindă de activitatea sa proprie” și devine astfel capabil să reflecteze la obiectul său și să-l amplifice nelimitat.

Este oare instinctul capabil de așa ceva? Cu alte cuvinte: poate intuiția să existe? Acest lucru nu este imposibil, răspunde Bergson, pentru că unii artiști, de pildă, sînt capabili să simtă o simpatie estetică ce le permite să sesizeze unitatea lăuntrică a modelului lor. Bergson consideră că o simpatie de acest gen, dacă i-ar putea fi extinsă sfera de acțiune, ar fi capabilă să înfîlnească viața ca atare. Ea ar putea măcar să dezvăluie clar insuficiențele inteligenței și să stimuleze astfel spiritele să pătrundă în domeniul viului, acolo unde totul se întrepătrunde într-un nesfîrșit curent creator.

Totuși, chiar și atunci, acest succes al intuiției nu ar însenina o simplă izbîndă asupra inteligenței: aceasta și-ar avea partea ei, întrucît fără ea instinctul ar rămîne închis în activitatea sa practică, limitată și inconștientă.

Bergson subliniază cît de greu îi este omului să se elibereze de nevoile și de interesele lui practice, prin care este aservit în același timp inteligenței sale mecaniste și instinctului său orb, pentru a ajunge la cunoașterea viului pe care numai această simpatie dezinteresată numită de el „intuiție” o face cu putință. Pentru a reuși acest lucru, el trebuie să se opună sieși, ca să zicem așa, pînă ce se deschide unei alte realități și unei cunoașteri de alt ordin.

Nu ne amintește aceasta de istoria captivului din peștera lui Platon? A fost necesar ca acest captiv să renunțe la lumea umbrelor, la previziunile competente privind succesiunea lor, în legătură cu care tovarășii lui dădeau dovadă de atîta dibăcie, a fost necesar să se smulgă din siguranța obișnuințelor sale cotidiene, pentru a lua calea urcușului spre ieșirea din peșteră. Acolo, în fața lumii Ideilor, a fost cuprins de o întunecare a vederii, și a trebuit să se deprindă să le privească umbrele și reflexele în apă înainte de a fi în stare să suporte vederea binelui suveran însuși. Dar în cele din urmă el s-a întors în peșteră, unde toți și-au rîs de incompetența și stîngăcia sa. Aceasta ar putea fi soarta celui care ar fi cucerit, cu mari eforturi, capacitatea intuiției. Ea este capabilă, grație simpatiei, să contopească în sine nemijlocirea instinc-

Karl Jaspers i-a apropiat adesea pe Kierkegaard și Nietzsche. El îi numea „excepțiile” și găsea că în pofida tuturor contrastelor există între ei asemănări deosebit de semnificative. Amândoi au exercitat o influență considerabilă asupra situației spirituale a timpului nostru și, într-un fel, au contribuit chiar la crearea ei.

Oricine dorește astăzi să „filozofeze” în mod serios și să dea un răspuns la provocările timpului nostru trebuie neapărat, după Jaspers, să retrăiască launtric situația noastră spirituală pe care Kierkegaard și Nietzsche au marcat-o hotărâtor.

Începem cu Kierkegaard. Mai mult decât în cazul gânditorilor mai vechi, este important în privința lui Kierkegaard, ca și a lui Nietzsche, să-i cunoaștem viața. Și aceasta e o trăsătură a modernității: reflecția filozofică nu mai poate fi separată de biografie. Nietzsche și Kierkegaard și-au trăit filozofia, și filozofia lor s-a născut din viața lor. Dar nu într-un sens naturalist, ca și cum am putea deriva gândirea lor din datele sociale, politice, familiale ale existenței lor. Amândoi țineau pătimaș la autenticitatea și credibilitatea a ceea ce exprimau. Amândoi aveau oroare de retorică atunci când aceasta constituie un scop în sine. Când tonul le devine patetic, este cel mai adesea fără voia lor. De multe ori și-au îndreptat ironia împotriva lor înșiși, ținându-și reflecțiile la distanță de viața lor trăită, de parcă acestea riscau să fie compromise de insuficiențele proprii lor existențe. Trebuie deci să le cunoaștem întrucâtva viața ca să-i putem înțelege.

Sören Kierkegaard era danez. S-a născut la Copenhaga în 1813, doi ani înainte de căderea lui Napoleon, și a murit

în 1855, la numai patruzeci și doi de ani. Tatăl său a dominat neconținut scena unde se desfășura gândirea sa. Este vorba într-adevăr de o scenă: întâlnim, în filozofia lui Kierkegaard, numeroase personaje care intervin în dezbateri, discută între ele, se contrazic. În spatele lor, se ascunde Kierkegaard însuși. Tatăl său a fost o personalitate severă, profund melancolică și foarte autoritară. Se bucurase de succes în afaceri, apoi s-a retras complet ca să se supună în întregime unor reguli religioase scrupuloase și puritane. A trăit în tăcere, consacrându-se studiului. S-a căsătorit a doua oară cu servitoarea sa, de la care a avut șapte copii: numai doi dintre ei au supraviețuit.

La nașterea lui Sören, tatăl său avea cincizeci și șase de ani, ceea ce-l îndreptătea pe Kierkegaard să se considere drept fiul unui bătrîn, astfel încît o umbră apăsătoare de la bun început asupra celui care, ca să zicem așa, se născuse spiritualicește bătrîn. Încă din copilărie, a avut înclinații pentru mistificare. Se masca, se ascundea, se deghiza. Era atras de ceea ce s-a numit mai târziu *exprimarea indirectă*, adică nu enunța direct ce avea de spus, ci pe ocolite, cu ajutorul unui personaj inventat. A purtat lungi discuții cu tatăl său și cu prietenii acestuia. Într-o zi, povestește Sören, tatăl său i-a zis: „Sărman copil, te paște o disperare mută.” Se simte toată povara atmosferei apăsătoare în care trăia. El însuși a spus mai târziu: „Dacă fiul este o oglindă în care se privește tatăl, tot așa tatăl este o oglindă în care se privește fiul.” Acest raport atît de strîns între tată și fiu l-a apăsătorit tot timpul. Tatăl său a jucat în conștiința fiului rolul unui judecător pe care nimic nu-l putea mulțumi. Despre mama sa, în schimb, nu a vorbit niciodată.

Imaginea creștinismului pe care i-a transmis-o tatăl său era foarte întunecată. Creștinismul a fost pentru el o perpetuă evocare a crimei comise de oameni, care l-au crucificat pe cel Drept și Sfînt. Era vorba în mod esențial de creștinismul păcatului originar și al crucificării, mai curînd decât de cel al Mîntuitorului și învierii.

În 1830, la vârsta de șaptesprezece ani, Søren s-a înscris ca student la facultatea de teologie a Universității din Copenhaga. Aceasta era dorința tatălui său, iar fiul săvârșea astfel un act de supunere. Cei zece ani care au urmat reprezintă în viața sa o perioadă destul de frivolă. E student, dar mai curînd ca diletant. Frecventează, neregulat, cursurile ca-re-i plac; îmbrăcat cu eleganță, independent față de familia sa, face parte dintr-un grup de tineri romantici printre care se află și Andersen, celebrul povestitor. Din această perioadă, rămîn urme vădite în opera sa; se presimt însă deja, sub frivolitate, o neliniște și o spaimă de care încearcă să scape. Se interesează de vechi legende, de romane cavalierești, de povestiri populare, și în general de literatura romantică cu umbrele ei nocturne, copleșite de vinovăție. I se deschid în față trei căi, care vor juca un rol important în opera sa: una, cea a *plăcerii*, simbolizată mai tîrziu prin Don Juan, nesățiosul; a doua, cea a *îndoielii*, pe care o va încarna în ochii săi Faust: a treia, în fine, cea a *disperării*.

El se confruntă astfel de la început cu dorința nesățioasă, cu îndoiala și cu disperarea.

Dar Kierkegaard se îndrăgostește de o fină, Regine Olsen, care răspunde dragostei sale. Violenta pasiunii lor îl face să ezite, îl împinge la îndoială: are el dreptul s-o iubească? Observată din afară, privită de un altul, ar fi oare acceptată această iubire? Se întreabă dacă trebuie să acționeze, în septembrie 1840, se hotărăște să ceară mina Reginei, care-i răspunde favorabil. Iată-i logodiți. Ea are optsprezece ani, el douăzeci și șapte. Dar, încă de a doua zi, Søren socotește că s-a înșelat. Face evident parte dintre bărbații care nu suportă bucuria posesiunii. Să dorească, da; să posede, nu. Se cufundă în melancolie, în umori capricioase; simte nevoia să ispășească un păcat vechi. Nu știm despre ce păcat este vorba: despre un păcat personal, despre păcatul originar ori despre un păcat misterios al tatălui său, despre care acesta îi vorbise adesea?

În același timp, viața sa religioasă devine mai intensă. Cu doi ani înainte de a se logodi cu Regine, el trecuse deja

printr-o criză mistică, în cursul căreia, cum avea să povestească, simțise o bucurie de nedescris. În același an, 1840, i-a murit tatăl, cu care apucase să se reconcilieze deplin, încît a avut sentimentul că trebuia să existe, între tatăl său decedat și el, un soi de contract în virtutea căruia îi datora unele lucruri.

Tot în acest an, potrivit voinței tatălui său, și-a trecut examenele de teologie, și în 1841 și-a prezentat cu succes teza intitulată: *Conceptul de ironie raportat în mod constant la Socrate*. Acest titlu e semnificativ: ironia joacă un rol esențial în felul de a se exprima propriu de-acum înainte lui Kierkegaard. După un an de suferințe și zbucium, îi restituie Reginei inelul de logodnă. Ea a făcut atunci ceva neobișnuit în epocă: a venit la el să-l roage în genunchi să reînnoade logodna. Răspunsul lui Kierkegaard a fost publicarea *Jurnalului unui seducător* (lucrare inserată apoi în volumul intitulat *Alternativa*). Fără îndoială, l-a scris în parte pentru ca Regine să se desprindă definitiv de el. Seducătorul pus aici în scenă se joacă cu sentimentele unei tinere fete, cu un extraordinar rafinament estetic. Fiecare gest de pasiune este aici totodată rece-strategic, fiecare gest de tandrețe acoperă un ghimpe de cruzime.

Ruptura era definitivă. Kierkegaard a plecat la Berlin, iar Regine s-a logodit, încă din 1843, cu A.W. Schlegel. Pentru Kierkegaard, rana a rămas mereu deschisă.

Alternativa a apărut în 1843, înainte de logodna Reginei, sub un pseudonim (recursul la pseudonime este de altfel obișnuit la autorul Kierkegaard) și s-a bucurat de un mare succes. Aproape în același timp, dar sub numele său propriu, a publicat două discursuri religioase. Observăm aici dubla înfățișare a personalității sale; la fel se va întîmpla în anii următori: va publica simultan texte extrem de agresive împotriva creștinismului și a Bisericii, dar și discursuri de edificare religioasă.

În lucrările sale principale, ca de exemplu *Fragmente filozofice* sau *Post-scriptum*, tratează despre probleme filozo-

face și religioase foarte complexe și subtile. Dar se dovedește în același timp un polemist necruțător, biciuind cu atîta violență prostia din vremea sa, încît redactorul-șef al revistei a trebuit să dea bir cu fugiții, iar revista și-a încetat apariția. El se referă neconținut la fapte pe care nimeni nu le cunoaște, la un secret din propria sa viață. Secret căruia s-a încercat să i se dea interpretări fiziologice sau psihologice, ba și psihanalitice. Aspectul cel mai interesant și cel mai important al acestui secret este probabil sentimentul de a avea o misiune specială de îndeplinit. Nu una de conducător sau reformator, care ar fi urmat de o turmă supusă. Nu. Misiunea lui Kierkegaard, în această epocă de creștinism facil, este de a fi excepția indispensabilă, cel ce nu seamănă cu restul turmei, cel chemat să certe creștinătatea descreștinizată pînă la smulgerea ei din creștinismul fără de Crisîos, să-i reamintească ce este o faptă realmente religioasă și exigența absolută care decurge din ea.

Kierkegaard a trăit cu convingerea că trebuia să încarneze această exigență, nu doar în vorbe, nu doar prin scrierile, dar și prin actele sale și, dacă este necesar, pînă la martiriu.

Va urma o perioadă în care Kierkegaard s-a angajat definitiv în lupta împotriva Bisericii protestante daneze oficiale. A păstrat o anumită rezervă pînă la moartea episcopului său, care a survenit la începutul anului 1854. Elogiul funebru a fost rostit de succesorul desemnat al acestuia, hegelianul Martensen, care l-a prezentat pe defunct ca pe un mărturisitor al Adevărului. Kierkegaard a fost revoltat: ce voia să spună acest calificativ? Nu poți fi martor al lui Cristos bazîndu-te pe o profesiune de credință derivată mai mult sau mai puțin din perspectivele și concepțiile filozofice ale lui Hegel.

Un an mai tîrziu, Kierkegaard l-a atacat pe Martensen într-o serie de pamflete intitulate *Clipa*. Acest concept de *clipă* — cum o să vedem — are o importanță centrală în gîndirea filozofului. *Clipa* a cunoscut nouă numere. Kierkegaard subliniază aici necesitatea de a separa Biserica de sta-

tu danez. Era de neacceptat, pentru el, ca un preot să fie în același timp un funcționar, integrat într-o realitate atît de străină Evangheliei cum este tocmai stalul. Al zecelea număr din *Clipa* urma să apară în ziua cînd Kierkegaard, la capătul puterilor, s-a prăbușit pe stradă. A fost transportat la spital, unde a murit la 11 noiembrie 1855, după ce refuzase să primească sacramentul din mîinile unui preot-funcționar. Convingerile sale erau atît de imperioase, încît a continuat să le transpună în fapte pînă în pragul morții.

Paralel cu luptele purtate în viața și opera sa, Kierkegaard este autorul unor opere literare, estetice, morale și filozofice care au cunoscut o mare faimă și a căror influență este vie și astăzi, ca *Alternativa*, *Post-scriptum*, *Maladia morții* — care tratează despre disperare — și altele. Ne-au rămas de la el și cîteva discursuri de educare morală, scrieri strict religioase, în sensul tradiției Bisericii, și un *Jurnal* un-de-și continuă lupta cu el însuși și încearcă să-și elucideze problemele.

Kierkegaard se consideră — o și spunea — un gînditor „privat”, subliniind astfel caracterul individual, solitar a tot ce a scris. Aici nici o generalizare nu are sens. Și totuși, el se adresează celorlalți, nu ca să propage vreun credo comun, ci ca să-i trezească, să-i pună în fața exigenței religioase în radicalitatea sa așa cum se adresează ea esenței unice și solitare a fiecărei ființe omenești.

Kierkegaard este deci un „gînditor privat”. Și totuși, el trece de regulă drept un discipol al lui Hegel. Cum se explică acest lucru?

El a împrumutat efectiv de la Hegel ceva decisiv: *dialectica*. Dar propria sa dialectică, precum și modul în care se folosește de ea, sînt complet diferite de cele ale lui Hegel. În viziunea filozofului german, dialectica permite istoriei universale să depășească, să surmonteze antitezele, contradicțiile, conflictele prin istoria universală însăși. Hegel este gîndi-

torul totalității care înglobează și reconciliază, omul sistemului atotcuprinzător în sînul căruia toate etapele istoriei sîrșesc prin a-și găsi locul cuvenit, astfel încît întreaga istorie devine un fel de ceremonie uriașă ordonată de cercurile sistemului. Nimic asemănător la Kierkegaard. El se opune cu violență lui Hegel și-l critică din toate puterile. Respinge în primul rînd tocmai sistemul hegelian, pentru că sistemul acesta nu este, în ochii săi, decît un subterfugiu, o manieră de a te refugia în totalitate, în generalitate, care-l dispensează astfel pe fiecare să se asume radical ca ființă individuală și absolută. Hegel face deci exact contrariul a ceea ce caută Kierkegaard. Dacă Hegel a putut spune că tot ce e real este rațional și tot ce e rațional este real, înseamnă că el accepta astfel — dincolo de toate ororile istoriei, pe care de altfel nu le trata deloc cu ușurință — totalitatea ca realitate generală grație unei evidențe raționale care, explicînd totul, relativizează realitățile particulare. Aceasta este, pentru Kierkegaard, culmea necinstei. Onestitatea, spune el, cere ca fiecare, cu adevărat fiecare, să fie absolut și necondiționat el însuși, și să fie considerat ca atare. Nu există nimic, după el — nici măcar istoria universală în totalitatea ei —, căruia individul să fie obligat să i se subordoneze. Este ceea ce semnifică pentru el creștinismul. Pentru el este vorba deci, înainte de orice, să fii cinstit față de tine însuși și să recunoști caracterul absolut al individualului. Dar cum o onestitate totală nu este omenește posibilă datorită unor paradoxe ale subiectivității cărora nimeni nu li se poate sustrage, nu există decît o singură modalitate de a fi cinstit, aceea *de a purta măști*. Cei ce pretind că discursul lor este spontan și direct sînt mincinoși ori altminteri naivi care nu au depășit stadiul unei anumite spontaneități nemijlocite, în realitate ipocrite, și care le servește pentru a se apăra împotriva disperării. Pentru cel care a elucidat semnificația faptului de a fi, în condiție umană, un subiect, nu mai este posibilă nici o onestitate directă; trebuie să tragă consecințele și să recurgă la mască, la *exprimarea indirectă*. Aceasta nu mai simulează,

în ochii nimănui, că este altceva decît este, adică singura exprimare posibilă.

Și totuși, Kierkegaard se referă la autoritate, la *Cuvîntul lui Dumnezeu*. Există aici, desigur, un paradox. Să remarcăm în trecere că poate tocmai prin acest paradox l-a impresionat Kierkegaard în gradul cel mai înalt pe marele teolog protestant Karl Barth. Acesta pune, în centrul întregii sale teologii, credința în Cuvîntul lui Dumnezeu, împreună cu efortul de a înțelege acest Cuvînt în literalitatea lui.

Kierkegaard dorește domnia Cuvîntului lui Dumnezeu. Pentru a înțelege ce trebuie să reprezinte autoritatea acestuia, trebuie să te angajezi cu adevărat în lectura operei sale. El este de altfel nu doar un gînditor profund, ci și un mare scriitor, și adeseori un poet. Un poet de un gen cu totul aparte. Stilul său este în general abrupt, auster, foarte abstract, dar uneori concret, liric în cadrul unei sobrietăți și unei rețineri absolut proprii. El își înfrînează brusc elanul, fără cea mai neînsemnată concesie, ori se retrage într-o expresie indirectă sau ironică. Este în stare să spună lucrurile cele mai adînci cu o extremă subtilitate prin intermediul unor termeni con-ciși pînă la bruschete. Trebuie să te obișnuiești cu stilul său, și e de-ajuns atunci să citești cîteva pagini ca să-ți dai seama, mult mai bine decît o pot eu spune aici, cine era și despre ce vorbea. Aceasta este, de altfel, o trăsătură pe care o întîlnim și la Nietzsche.

Clipa. Nu este doar titlul unui pamflet, ci și un concept central din arsenalul la care a recurs Kierkegaard în lupta sa împotriva lui Hegel. Așa cum am văzut, Hegel caută o soluție sau un sens pentru tot ce s-a întîmplat în decursul istoriei, pentru istoria în întregul ei, el caută o finalitate în ansamblul dezvoltării sale. Tot ce există trebuie să-și afle în istorie locul și justificarea. Kierkegaard, dimpotrivă, afirmă valoarea absolută nu doar a fiecărui individ, a subiectivității individuale, ci chiar a fiecărei clipe trăite. Apare astfel aici ceva important, care va juca un rol decisiv în istoria gîndirii

filozofice: curentul numit *Existenzphilosophie* în germană și *existentialisme* în franceză.

Ce este *existența*? Este vorba, pentru Kierkegaard, de fișnirea libertății responsabile a unui subiect. Un exemplu ca să ilustrăm acest concept: observînd lucrurile din afară, poți vedea o apă care curge, ramuri care se lasă, o persoană care săvîrșește un act — și toate astea se petrec *în același timp*, fie că e vorba de apa care curge, de ramurile care se lasă sau de omul care săvîrșește o faptă. Dar actul liber săvîrșit al omului nu poate fi derivat din ce s-a petrecut înainte în acest timp care este comun naturii și omului ce acționează. Actul omului provine din ce s-a petrecut în intimitatea subiectivității sale și de aceea îi asumă el însuși responsabilitatea. Acționînd, el nu se lasă pur și simplu inserat în lanțul cauzelor și efectelor, nu este el însuși doar efectul a altceva, ci devine un fel de început absolut. El inserează, în textura cauzelor și efectelor, actul său liber izvorît dintr-o origine diferită, săvîrșește o ruptură, pe care existențialismul, sau filozofia existenței, o numește *ruptură existențială*.

Termenul „existență”, cu această semnificație, vine de la Kierkegaard. El i-a dat acest sens. De atunci, verbul „a exista” a dobîndit în filozofie o nouă semnificație. El nu mai înseamnă numai prezența a ceva în sînul realului. Trebuie să ne întoarcem la etimologia sa, cum a făcut-o Heidegger: *ek-sistere* înseamnă a fișni din magma lucrurilor, a provoca o ruptură, a nu fi derivatul unei continuități omogene.

O asemenea ruptură existențială se produce cu ocazia unei decizii liber luate, a unui act prin care un subiect se actualizează, se „prezentifică”, *traversînd* timpul continuu, „străpungîndu-l”. Este tocmai ceea ce Kierkegaard numește *clipă*.

Așadar, clipa nu mai este aici acea limită între trecut și viitor care-l neliniștează din cale-afară pe Sfîntul Augustin și-l descumpănea cînd a descoperit că noi toți existăm în timp, și că totuși trecutul nu mai există, viitorul nu există încă, iar prezentul nu este nimic, abia o limită între două neanturi. Se

ajunge astfel la concluzia că nu există timp, deși noi existăm mereu în timp.

Altfel gîndește Kierkegaard, în ciuda unei înrudiri profunde. La el, noțiunea de timp nu este considerată în ea însăși, ci în raport cu subiectul existențial care *se decide* în timp și care, în consecință, *acționează* în timp: el „traversează” timpul tocmai prin această ruptură. Acțiunea pe care o face este empirică prin rezultatele sale: efectele acestei acțiuni se situează la nivelul experienței obișnuite, în timpul obișnuit, dar actul care a fost săvîrșit nu este empiric, nu există „în” timp, ci îl traversează: aceasta e *clipa*.

Pentru cel ce dorește să-l înțeleagă pe Kierkegaard, conceptele de *existență* și *timp* sînt inseparabile; ele ne pot ajuta să înțelegem modul în care filozoful danez se opune lui Hegel. El se folosește de cele două concepte ca să sublinieze realitatea absolută, punctuală a ceea ce este de fiecare dată *unic*, și deci ireductibil la ceea ce un sistem *total* poate să absoarbă, să subordoneze, să sufocă în relativ.

Ce raport există așadar între aceste două concepte și creștinism? Kierkegaard îl numește adesea pe Cristos „Paradoxul”. Paradoxul este el, sau altminteri este Crucea.

Crucea este intersecția a două dimensiuni. Clipa, acea ruptură existențială a timpului datorată unei libertăți, poate fi reprezentată printr-o cruce: timpul este orizontala unde se înlănțuie cauzele și efectele; verticala este ruptura care se produce în el. Cristos este tăietura timpului istoric, și deci Paradoxul, prin care eternitatea vine să scindeze continuitatea timpului empiric.

Există deci o analogie între irupția în timp a eternității, prin persoana lui Cristos, și irupția în timp a libertății, a unei subiectivități existențiale.

Pentru Kierkegaard, Cristos este chiar paradoxul absolut. Ce este un paradox? în mod obișnuit, este o judecată contradictorie în sine, pe care intelectul nu o poate accepta ca atare. Un paradox se deosebește de o contradicție logică prin faptul că aceasta din urmă este o eroare de raționament

săvârșită de intelect, în timp ce paradoxul nu poate fi redus la intelect și la operațiile sale. A spune despre Cristos că este paradoxul absolut înseamnă că Cristos nu admite nici o *dovadă* a naturii sale contradictorii; nici o demonstrație și nici o respingere nu-l pot atinge, și deci nu putem avea despre el, după cum nici despre Dumnezeu însuși, nici o cunoștință. Există la Kierkegaard un fel de teologie negativă, mai ales în măsura în care el pune în lumină motivele pentru care teologia este aici imposibilă.

Această reprezentare a lui Cristos ca Paradox care *taie* timpul așa cum o face decizia absolută a unui subiect este la Kierkegaard hotărâtoare și plină de consecințe. El subliniază, de pildă, că după părerea lui primii discipoli ai lui Cristos nu erau mai aproape de el pentru că îi erau contemporani, decât poate fi, indiferent în ce epocă, o subiectivitate care-l caută pe Cristos. Să încercăm să înțelegem: cum prezența lui Cristos introduce o ruptură în timp, cel care prin decizia sa spirituală sau morală săvârșeste aceeași ruptură prin acțiunea sau credința sa devine astfel contemporanul lui Cristos în eternitatea clipei, poate chiar mai îndreptății decât cei care au trăit empiric în același timp cu Isus. Se creează astfel o altă contemporaneitate, nu în timp, ci în eternitate.

Încă un punct important: în lucrarea sa intitulată *Post-scriptum*, Kierkegaard compară rolul jucat de *Socrate* pe lângă elevii săi cu cel al lui *Cristos* pe lângă discipolii săi. Ca dascăl, consideră Kierkegaard, *Socrate* a fost pentru elevii săi *ocazia* descoperirii adevărului, în timp ce *Cristos* a fost *Dumnezeul* care constituie însăși *esența* acestei descoperiri. Să încercăm și de această dată să-l înțelegem.

Trebuie să subliniem mai întâi că, prin această comparație, Kierkegaard nu are deloc intenția să-l coboare pe *Socrate*, pentru care nutrea cea mai vie admirație și despre care a știut să vorbească admirabil. *Socrate* este maestrul care vrea nu să-și instruiască elevii, ci să le arate metoda care le va permite să găsească singuri adevărul. Măreția sa constă în aceea că-și ajută elevii, prin întrebările puse, să caute

adevărul și să-l descopere în ei înșiși — un adevăr care sălășluiește deja în ei dinainte, dar pe care nu știau să-l descifreze și care rămânea independent de viața lor. *Socrate* îi aduce în situația de a descoperi acest adevăr lăuntric; el este deci *ocazia*, incitația la această descoperire. Și din clipa în care elevii sînt capabili să găsească singuri ceea ce este adevărat, el se poate retrage — e tocmai ce a practicat efectiv maestrul. În aceasta rezidă măreția sa: el nu transmite o doctrină, nu domină spiritul elevului, ci lucrează cu el pentru a-l face capabil să se dispeaseze de maestru. Kierkegaard a arătat astfel în ce constă esența cea mai profundă a pedagogiei.

Diferența dintre *Socrate* și *Cristos* rezidă, după Kierkegaard, în aceea că *Cristos* nu doar propovăduiește adevărul, ci *este* adevărul. Datorită acestui fapt, intră în joc o dimensiune nouă: cea a credinței. *Cristos este* adevărul pe care-l propovăduiește; el este, cum spune Kierkegaard, *Dumnezeul*. De aceea nu-i este îngăduit să se retragă și să dispară. El nu este, precum *Socrate*, *ocazia*; este *Dumnezeul* pe care trebuie să-l găsești ca să trăiești laolaltă cu el.

Se observă aici că ideea de adevăr, atît de frecvent banalizată și tratată cu ușurință, este de o complexitate infinită. Fiecare crede că știe despre ce este vorba. De cînd există preocuparea pentru filozofie, se scriu cărți groase cu privire la adevăr, o facem și azi și același lucru se va face și în viitor — fără a epuiza vreodată problema. Adevărul este un concept care desemnează o unitate, și care în același timp „se demultiplică” pentru că adevărul se actualizează divers la diversele niveluri ale ființei și gândirii noastre. Toate aceste niveluri sînt solidare, astfel încît unitatea este menținută. Și totuși, datorită eterogenității nivelurilor, se produce o discontinuitate în interiorul adevărului, după natura nivelului considerat: ceea ce este adevăr la un nivel devine la un alt nivel falsitate, sau chiar minciună, pentru că nu se recunoaște modul de a fi despre care e vorba. Este hotărî tor să înțelegem acest lucru.

Kierkegaard consideră că este indispensabil să fii creștin — și, pe de altă parte, el menține aici categoria imposibilului. Este indispensabil și imposibil să fii creștin. Nimeni nu poate fi cu adevărat creștin, și tocmai reprezentanții oficiali ai Bisericii sînt, în ochii filozofului danez, cei mai mari profanatori dacă au convingerea că încarnează creștinismul în mod adecvat.

Creștinismul este deci în același timp necesar și imposibil. Kierkegaard datorează acest demers al teologiei negative, fără îndoială, dialecticii lui Hegel, acelui joc al enunțurilor contradictorii (teză și antiteză) care la acesta sfîrșește într-o sinteză. La Kierkegaard însă, c vorba de o dialectică negativă, care nu poate revela esența creștinismului printr-o sinteză sau reconciliere, ci printr-un eșec, printr-o imposibilitate de care e ținută ființa omenească.

Pentru a înțelege sensul și amplitudinea acestei „teologii negative”, trebuie citit tratatul despre disperare, pe care Kierkegaard l-a intitulat *Maladia morții*. El arată aici cum sufletul se poate pierde complet în disperare. Pe de altă parte însă, un suflet care nu mai disperă, care s-a instalat atît de solid în satisfacție încît disperarea nu-l mai atinge defel, riscă să se piardă, în absența disperării. Îndurarea acestor contradicții constituie în ochii lui Kierkegaard un exercițiu tragic al spiritului. El îl incită pe cititor s-o facă, nu doar *o dată*, ci neconținut. Nu degeaba una din cărțile sale se intitulează *Repetarea*.

Eternitatea nu este pentru el un timp care se scurge la nesfîrșit, ci mai curînd repetarea imobilă a clipei în care actul de credință creează neconținut substanța credinței prin exercițiul tragic al spiritului. Ea este repetarea unui act riguros imposibil, care ne înfundă în disperare. Disperarea este o boală mortală a sufletului, dar o boală inevitabilă ca șansă a mîntuirii — singura legătură posibilă cu creștinismul.

Kierkegaard distinge trei stadii ale existenței: *stadiul estetic*, *stadiul etic* și *stadiul religios*.

Stadiul estetic, acela unde prevalează Don Juan, este stadiul celei mai puternice intensități punctuale, al vieții con-

centrate în momente discontinue, fără legătură între ele. Aici contează paroxismul, nu fidelitatea. Paroxismul schimbării și noutății.

Simplificăm aici, fără îndoială, cu atît mai mult cu cît Kierkegaard analizează îndelung stadiul estetic, ale cărui ispite le cunoștea bine și multe din elementele căruia erau valoroase în ochii lui. Ca scriitor și poet, se simțea deosebit de receptiv la tot ce ține de sfera esteticului. Stadiul estetic se distinge esențial de stadiul etic pentru că nu comportă nici un fel de angajament — un stadiu miraculos în care libertatea poate fișni punctual, fără ca aceste clipe să se lege vreodată, printr-o mișcare transcendentă, de originea lor comună —, cum este cazul, o să vedem, în stadiul religios.

Stadiul etic formează un viu contrast cu stadiul estetic. Există între ele aproape o opoziție dialectică de tip hegelian, ceea ce ne permite să observăm cum a profitat Kierkegaard de această doctrină. Stadiul etic este cel al *angajamentului și fidelității*. Este, de pildă, stadiul căsătoriei, în opoziție cu cel al lui Don Juan. Dar oricine ajunge să confunde stadiul etic cu stadiul religios se expune, în absența disperării, celei mai profunde disperări care este „maladia morții”.

Stadiul religios, cel de al treilea, păstrează anumite elemente din primul și al doilea stadiu, dar în așa fel încît acestea se disting reciproc.

Este stadiul în care clipa își pierde din intensitate, dar îmbrățișează timpul întreg în unitatea sa totală, absolută. Această clipă este absolutul care traversează timpul (Jaspers va spune: *Quer zur Zeit*) și îl transcende grație repetării, ca să atingă ceea ce ne este refuzat: eternitatea. Unitatea timpului este eternitatea, iar prin repetare se stabilește între clipă și eternitate o relație dialectică. Pentru noi, care trăim în timp, stadiul religios este totodată cerut și refuzat.

Oamenii care resping tot ce nu este absolutul pentru a se consacra în exclusivitate religiosului, consideră Kierkegaard, nu au în general de-a face într-adevăr cu absolutul, ci cu succedanele sale, imitații care-i înșală în privința stadiului de-

spre care este vorba, și cad lamentabil în cursa unor aspecte care țin de stadiul estetic.

E tocmai ceea ce ne permite cel mai bine să înțelegem *conceptul de ironie*, atât de important la Kierkegaard. Tocmai ironia îi îngăduie să vorbească fără să mintă când vorbește despre ceea ce este imposibil să vorbești. Căci cel care vorbește acolo unde este imposibil să vorbești nu poate evita minciuna.

Gabriel Marcel obișnuia să spună că atunci când se vorbește despre Dumnezeu aproape niciodată nu se vorbește despre Dumnezeu. Și Kierkegaard gîndea la fel — mai ales dacă vocea se ridică pînă la accentele convingerii. De aceea, el însuși — când se încumetă să spună ceva despre Dumnezeu — vorbește „de zeu”, și scrie „zeu” cu minusculă. Astfel, când i-l opune lui Socrate pe Dumnezeu întrupat în Cristos, el vorbește de „zeu”, pentru a nu-l apropia prea mult, pentru a păstra distanța.

În limbajul lui Kierkegaard, ironia este în serviciul adevărului, sau cel puțin îl ajută pe filozof să micșoreze participarea sa la minciună. Este și motivul pentru care el și-a asumat atîtea roluri diverse, atîtea pseudonime diferite, uneori comice. El a vrut să se ascundă ca să poată adopta succesiv puncte de vedere diferite, iar cititorul să-și dea bine scama că nu pune niciodată stăpînire pe esențial, pe religios. Această funcție fundamentală a ironiei sale, această distanțare, este o dovadă a autenticității sale.

Umorul, pe de altă parte, îi servește la păstrarea a ceea ce numește *incognitul religiosului*. Incognitul religiosului înseamnă că nu ne este niciodată îngăduit să coborîm religiosul la nivelul unei persoane oarecare, cu psihologia și calitățile sale particulare, care să ne vorbească despre religios. Religiosul ne vorbește prin incognito. Kierkegaard se arată foarte sever față de anumite profesii de credință religioase. Ele îi par a se confunda prea ușor cu o anumită complezență proprie autoportretului, sau a fi lipsite de pudoare. Kierkegaard manifestă față de discursul religios o

neîncredere de șarpe; filozoful nu are încredere în ce spune el, în ce spun alții, se teme de fiecare dată de sacrilegiu, de reducerea absolutului la relativul limbajului omenesc. De aceea, are nevoie de umor pentru a prezerva incognitul religiosului. Spune că ar vrea să fie „poetul religiosului”, cineva care spune ce are de spus, nu literalmente, ci în mod indirect. Cel ce vrea să-l înțeleagă trebuie el însuși să săvîrșească, în același timp, actul religios. Altminteri, limba religioasă rămîncă mută ori devine chiar perversă.

Fiecare dintre noi, crede Kierkegaard, trebuie să se străduiască fără încetare să devină *tot mai subiectiv*. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ar trebui să sacrificăm obiectivitatea științifică vreunei viziuni sentimentale sau căreia-i lipsește claritatea în alt mod. Nu este vorba aici nici de psihologie, nici de propagandă, nici de polemică.

A deveni subiectiv înseamnă a ne apropia mai mult de originea prin care Dumnezeu ne-a dăruit condiția umană: de libertatea noastră. Ei îi datorăm faptul de a spune, ca subiect subiectiv, „eu”.

În măsura în care ești capabil să devii astfel subiectiv, se produce o transformare completă a existenței tale pentru că aceasta, în loc să se închidă asupra-și, se recunoaște pe sine ca dar al lui Dumnezeu, legătură cu Cristos, repetare religioasă.

Puțini gînditori dau prilej la atîtea neînțelegeri și sînt în același timp atît de răspunzători de acestea ca Nietzsche. El e astăzi foarte la modă, toată lumea vorbește de el, fiind invocat atît la stînga, cît și la dreapta evantaiului politic. Am spune deja că Jaspers obișnuia să-i apropie pe Kierkegaard și Nietzsche, pe care-i considera a fi cele două mari „excepții”, cele două mari figuri mitice situate pe pragul modernității noastre. El era de părere că nimeni nu-și poate permite astăzi să-i ignore dacă vrea să înfrunte epoca în spiritul adevărului, dar că nimeni nu-i poate lua nici drept modele fără consecințe catastrofice.

Ei prezintă multe trăsături comune, dar și multe contraste. Nu sînt cu adevărat contemporani. Nietzsche s-a născut cu unsprezece ani după moartea lui Kierkegaard. Sumar spus, Kierkegaard aparține primei jumătăți a secolului al XIX-lea, iar Nietzsche celei de-a doua, ceea ce-i situează la distanță unul de celălalt. Nietzsche a trăit cincizeci și șase de ani, Kierkegaard numai patruzeci și doi. Dar ultimii zece ani ai lui Nietzsche abia de contează: suferea, cum se știe, de o boală mentală absolut distrugătoare. Dacă scădem acești zece ani, au trăit aproximativ același număr de ani. Nietzsche s-a născut în Germania, într-o casă parohială. Tatăl său era pastor, și au existat mai mulți pastori în dubla sa ascendență. Avea cinci ani cînd i-a murit tatăl. Observăm aici o diferență esențială în raport cu Kierkegaard, a cărui întreagă viață a fost dominată de figura paternă. Nici Nietzsche nu a fost crescut de mama sa, ci, împreună cu sora lui, de diverse rude, într-un mediu complet feminin. S-a specializat în grea-

că și era un filolog clasic atît de renumit, încît i s-a oferit o catedră la Universitatea din Basel înainte de a-și încheia studiile. Avea douăzeci și patru de ani cînd profesorul său de filozofie l-a caracterizat astfel: un fenomen, idolul tuturor tinerilor, și în același timp îndatoritor și modest.

Profesor de literatură greacă la Universitatea din Basel din 1869 pînă în 1879, a intrat în contact cu spiritele cele mai strălucite ale epocii, ca Jacob Burckhardt și J.J. Bachofen. Între 1869 și 1872, s-a împrietenit cu Richard și Cosima Wagner, cărora le-a fost adesea oaspete la Tribschen, aproape de Lucerna. Începînd din 1873, îi apar primele simptome ale bolii; mintea îi era perfect clară, dar suferea de violente dureri de cap. În 1878, a fost silit de boală să renunțe la catedra din Basel.

Au urmat zece ani de peregrinări necontenite. Nietzsche fugea de el însuși, de durerile, de boala sa. Oriunde s-ar fi aflat, se simțea rău, pleca în altă parte, unde nu-i era mai bine. Cel mai adesea, iarna și-o petrecea pe Riviera, la Nisa, iar vara în Engadin, la Sils-Maria; între cele două, cutureiera Italia. Dar trăia modest. Primele sale scrieri treziseră atenția; încet-încet a fost apoi uitat; către sfîrșitul vieții, a trebuit să-și publice cărțile pe proprie cheltuială. În 1889, s-a declarat o boală organică și a trebuit să fie internat. A murit după unsprezece ani.

Întrevedem deja, din datele acestei biografii, de ce Jaspers îl considera pe Nietzsche ca o „excepție”. Boala, care-l amenință neconținut și-l ține în stare de alarmă permanentă, imposibilitatea de a se bucura cît de cît, blestemul de a se simți ca un animal hăituit, silit de fiecare dată să-și ia viața de la început, fără a fi capabil cu adevărat să trăiască — acesta i-a fost destinul. Regăsim la el — deși într-o manieră cu totul diferită — aceeași incapacitate ca și la Kierkegaard de a-și organiza o viață la care să fi putut consimți lăuntric, în cazul lui Kierkegaard: nimeni nu poate fi cu adevărat creștin, nimeni nu-și poate trăi unicătatea subiectivă, nimeni

nu crede realmente în Dumnezeu, în sensul creștin al cuvîntului. Cum să trăiești, dacă în acest fel trebuie să crezi, și totuși nu poți crede? în Nietzsche, vedem un om tot timpul chinuit de boală și ale cărui suferințe sînt intolerabile — „Dumnezeu a murit” —, și cu toate astea trebuia să trăiești.

Omul se află în centrul gîndirii sale, dar, ca și la Kierkegaard, ca subiectivitate imposibilă. Pentru el, este vorba în mod esențial de omul considerat în inadecvarea sa, de omul ca ființă „la limită”, care ar trebui moralmente să se producă pe sine și nu poate.

O asemenea imagine este totuși prea negativă, ea nu ne face să înțelegem că inadecvarea omului cu sine însuși și cu condiția sa reprezintă în același timp valoarea sa, o miză absolută. Este prezentă aici o ambiguitate, care se regăsește pretutindeni în opera lui Nietzsche.

După el, omul nu este niciodată îndeajuns de ușor. Dar „ușor” nu înseamnă că Nietzsche se mulțumește cu stadiul estetic al lui Kierkegaard. Omul nu este niciodată îndeajuns de ușor în sensul că nu este niciodată îndeajuns de liber în raportul său cu ceea ce ține de domeniul faptelor, de care depinde totdeauna destinul său. Omul reprezintă în același timp o exigență și o neputință a libertății. De aceea, consideră Nietzsche, „a fi om” este ceva care trebuie mereu acceptat și depășit. De aceea, există în el o respingere a tot ce este „realitate de fapt”, un refuz de a accepta „lucrurile așa cum sînt ele” — și totuși va trebui să vorbim și despre acel *amor fâli*, la fel de fundamental în cazul lui ca și acest refuz. Pentru om, lucrurile nu sînt doar ceea ce sînt; după cum nici *eu* nu sînt doar ceea ce sînt.

Sartre va explica mai tîrziu că subiectul este ceea ce nu este, și că nu este ceea ce este — punînd accentul tocmai pe datoria subiectului de a se produce pe sine, și deci de a depăși în fiecare clipă ceea ce este el în fapt. Dacă spun că sînt laș, am efectuat deja, după Sartre, un act care tinde să-mi distanțeze lașitatea și să mă smulgă din ea.

Este necesar să înfruntăm acum neînțelegerile și contrasensurile cărora le-a dat naștere atît de frecvent conceptul nietzschean de *supraom*. Supraomul, după Nietzsche, este un om care își transcende neconținut realitatea dată în fapt și limitele pe care le implică aceasta, grație unei forțe creatoare mereu reînnoite. Omul, după el, nu este cu adevărat om dacă nu se străduiește să fie și ceea ce nu poate fi, adică un supraom. O asemenea concepție constituie un imbold și o exigență nemărginite. Este vorba de a depăși fără cruțare ceea ce este dat, de a te debarasa de orice povară inutilă în numele libertății creatoare — aceasta e tema prometeiană a supraomului, ca și exigența în același timp reînnoită și combătută de filozof: într-adevăr — gîndește Nietzsche —, cel ce vrea să fie supraom pierde din această cauză posibilitățile autentice care i se deschid ca om; vrînd să fie supraom, el nu este omul care ar putea și ar trebui să fie. Pe de altă parte, el nu este om dacă nu încearcă să fie mai mult decît om. Întîlnim aici una din temele modernității care amintește un pasaj din Kafka, unde este evocat omul modern, mergînd pe o bîrnă deasupra unui iaz; dar bîrna pe care înaintează nu există dinainte; înaintînd, cu fiecare din pașii săi, omul este cel care trebuie s-o fortifice; nu există nici un drum trasat dinainte.

Acesta e sensul supraomului la Nietzsche: omul nu se mulțumește cu ceea ce este, el face istoria. Se inventează pe sine dincolo de ceea ce este, și respinge ceea ce este deja.

Conceptul de supraom face parte din familia de concepte care au permis istoricește cele mai numeroase abuzuri. Naziștii s-au folosit de el pentru a caracteriza așa-zisa lor rasă de stăpîni (*Herrenrasse*), pretins superioară tuturor celorlalte rase umane. Ei au dat astfel acestui cuvînt o semnificație pozitivistă și naturalistă potrivit căreia ar fi vorba de o superioritate bazată pe date de fapt. Or, a te considera singur un supraom și a pretinde că acesta este un dat natural înseamnă a comite în raport cu gîndirea nietzscheană un contrasens

absolut, pentru că după Nietzsche omul este, dimpotrivă, tocmai ființa care nu se mulțumește niciodată cu ceea ce este. El trebuie neconținut să se autocreeze, dincolo de ce a făcut deja din sine, de ceea ce a devenit deja în fapt. El trebuie să depășească fără încetare ceea ce este deja realizat. Conceptul de supraom exprimă deci o insatisfacție iremediabilă în legătură cu ceea ce există. El reflectă o nostalgie care ține de esența ființei omenești. Nimic mai străin de o concepție pozitivă și rasistă.

Trebuie să recunoaștem totuși că Nietzsche este un gânditor care se lasă cu plăcere sedus de formule sau de cugetări, uneori chiar și de duritatea, de scandalul lor neîndurător, de forța de provocare imoralistă sau antimoralistă, de sfidarea lor atee. își arogă plăcerea poetică de a folosi asemenea formule, fără să-și asume vreo răspundere pentru modul în care vor fi interpretate, și care ar putea conferi un alt sens celor scrise de el. Un alt exemplu este celebra sa *voință de putere*, o noțiune asupra căreia vom reveni. S-a dat acestei expresii sensul chemării adresate omului de a deveni din ce în ce mai puternic, justificând astfel recurgerea la orice fel de mijloace, de arme, până la considerarea puterii ca semn al valorii supreme. Fără îndoială, nu așa ceva a vrut Nietzsche să spună, dar el consimte, ca autor, să seducă cu orice preț. El nu este înarmat, precum Kierkegaard, împotriva seducției.

Opera cea mai cunoscută a lui Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, este și cea mai puternică și frumoasă sub raport poetic. El se folosește aici de un limbaj cvasiprofetic. A scris-o în cursul anilor deja marcați de boală, când perioadele de disperare profundă alternau cu momente de euforie ieșită din comun. Este o operă dionisiacă, plină de înălțări și căderi, datînd dintr-o epocă în care autorul se izbea de limitele conștiinței și vieții oamenilor, avîntîndu-se spre euforia unității — sau, dimpotrivă, sporind experiența înfrîngerii, a eșecului, în fața imposibilității de a săvîrși neconținută depășire prin care, gîndea el, poți deveni cu adevărat om.

Seducția poetică pe care Nietzsche nu șovăie să o exercite nu schimbă cu nimic din faptul că *voința sa de adevăr* era o pasiune mistuitoare. Pentru el însă, ca și pentru Kierkegaard, adevărul care trebuia salvat și reabilitat se situează dincolo de conceptul de adevăr obiectiv pe care îl cunoaște cercetarea științifică. Aceasta nu înseamnă că el vrea să denigreze ori să devalorizeze adevărul obiectiv sau rațional al științelor. Dar acesta, consideră Nietzsche, depinde de premisele sale și nu este întregul adevăr. Adevărul filozofic urmărește ceva care se află dincolo de acest simplu adevăr de suprafață. Nietzsche a pus accentul pe *interpretare* — un motiv în plus care explică influența pe care o exercită el în zilele noastre, cînd s-a ajuns pînă la afirmația că nu există în genere nici un adevăr, că nu există decît interpretări și interpretări ale interpretărilor, cît vezi cu ochii. Auzim astfel spunîndu-se că *voința de a accede*, atunci cînd explici un text, la ce a vrut să spună cu adevărat autorul ține de naivi tăte. Căci nu există în realitate nici un *text* original, în sens propriu, și cu atît mai puțin un *sens* original. Nu așa gîndea Nietzsche, dar el este cu siguranță unul dintre autorii care au contribuit în cea mai mare măsură la dezvoltarea acestei tendințe. Orice cunoștință este, după el, o interpretare a ființei de către un subiect viu care caută să cunoască.

Adevărul nu se poate așadar menține ca fiind ceva solid și independent de subiect. El este deja întotdeauna interpretare, în *teoria sa interpretativă a adevărului*, Nietzsche a exprimat acea îndoială profundă, rămasă înfîptă ca un ghimpe în centrul rațiunii care caută adevărul. El s-a izbit astfel de o limită de nedepășit pentru conștiință, și a trăit totodată exigența existențială a depășirii.

Noi nu avem niciodată în mod clar adevărul în fața noastră. Ne străduim să-l înțelegem așa cum este el, deci independent de noi. Orice am face însă, persistă o relație esențială între adevărul de cunoscut și cel care-l cunoaște. Calitatea acestei relații dintre un subiect și realitatea care-i

e dată este ea însăși un element constitutiv al adevărului pe care-l caută. În consecință, orice interpretare se dovedește a fi în același timp obiectivă și subiectivă; nu există obiectivitate pură, care se află în afara subiectului și care e total independentă de el. Nu poate fi vorba decât de o obiectivitate mijlocie, impregnată de viața celui care o enunță, și legată de subiectivitatea sa. Întîlnim aici din nou subiectivitatea, și am văzut ce semnificație avea ea la Kierkegaard pentru experiența religioasă. La Nietzsche este vorba însă de adevărul filozofic însuși, așa cum poate fi el atins independent de orice credință — sau mai degrabă: așa cum nu poate fi el *niciodată* atins.

N-ar trebui totuși să credem că Nietzsche invocă subiectivitatea pentru a fi mai puțin exigent față de adevăr. Mulți dintre contemporanii noștri, prea leneși ori prea angajați pentru a căuta realmente adevărul obiectiv, se referă la Nietzsche ca să avanseze argumentul după care acordul subiectului este suficient pentru constituirea adevărului. Nu. Dacă Nietzsche a dezvoltat o asemenea teorie, aceasta se datorează, dimpotrivă, faptului că-și făcea despre adevăr o idee mult mai exigentă și mai profundă decât cei ce se mulțumesc cu datul obiectiv.

Din pasiune pentru adevăr trebuie așadar să se întrebe Nietzsche: cum se constituie adevărul? Cum poate fi el atins? Cînd te angajezi pe acest drum, descoperi că este imposibil să pui cu totul stăpînire pe adevăr. Și regăsim astfel tema depășirii. Căutarea adevărului este o sarcină fără sfîrșit, ea cere o foame de adevăr nelimitată și nepotolită, iar adevărul însuși trăiește în actul de depășire a oricărui pretins adevăr.

În fața faimoaselor atacuri ale lui Nietzsche îndreptate împotriva raționalismului și rațiunii, trebuie să înțelegem că înseși aceste atacuri sînt purtate în numele *rațiunii*, al unei rațiuni mai profunde. Nu este deci vorba de adoptarea unei atitudini mai superficiale, de împotrivire la criteriile rațiunii, ci de depășirea rațiunii prin rațiune. Însăși exigența adevăru-

lui impune datoria de a depăși condițiile raționalității. O asemenea concepție despre adevăr implică în sine o ruptură, ea rupe cu simpla prezență, cu ceea ce există ca fenomen. Cel ce vrea să se apropie de adevăr nu-l poate căuta decât prin-tr-un efort „transcendent”.

S-ar putea crede că Nietzsche, care a insistat tot timpul asupra limitelor și rupturilor inevitabile, în sînul conștiinței și rațiunii, prilejuate de căutarea omenească a adevărului, ar fi evitat orice gen de teorie înglobantă. Și totuși, el a dezvoltat o viziune de ansamblu asupra vieții, o metafizică a lumii și în cele din urmă a ființei înseși. Aici se impune să vorbim despre *voința de putere*.

„Voința de putere” este una din expresiile care a căpătat, pentru marele public, o semnificație foarte determinată și limitată, ceea ce este cu totul regretabil.

De la începutul istoriei filozofiei, gînditorii au încercat să spună ce este lumea: apă, aer, contrarii, numere; mai tîrziu: legi, viață sau voință. Nietzsche ne-a pus în gardă împotriva unor asemenea interpretări — și, cu toate acestea, efectuează el însuși o interpretare globală: lumea este viață, și viața este voință de putere — astfel, lumea, cu tot ce conține ea, nu este nimic altceva decât voință de putere. Și aceasta nu privește doar lumea — ci și ființa însăși. Ce înseamnă această expresie? Mai întîi, ea nu are, desigur, sensul său nemijlocit omenesc, nici un sens biologic. Filozoful însuși spune că e vorba de un concept „fără fond” (*unergründlich*). În fapt, el desemnează, după împrejurări, lucruri diferite sau chiar contradictorii. Unul din sensurile sale: voință de a crește, de a deveni mai mult decât ești, de a lupta și a învinge; dar conceptul semnifică și: voință de a te învinge pe tine însuși, de a experimenta, de a căuta. Pe de altă parte, voința de putere îndeamnă la risc, la înfruntarea primejdiiilor, ea tinde să scurteze viața, căci nu caută neapărat durată, ci clipa (sau eternitatea). Prin victoria asupra-și, voința de putere poate aduce bucurie celui ce știe să recunoască și să admită

necesitatea. Astfel, după Nietzsche, voința de putere face ca viața să depindă de altceva, încît se poate renunța la ea în numele ființei adevărate. Voința de putere este mereu considerată „în perspectivă”, ea fiind cea care interpretează de fiecare dată lumea așa cum ne este dată. Cînd metafizica voinței de putere se amplifică pînă la ființa în sine, tot ceea ce există aici devine semn, ca în vederea unei interpretări: cu o infinitate de semnificații posibile.

Așa cum se vede, această voință de putere este foarte departe de a avea mereu același sens. Pentru că „puterea” este un termen ambiguu, care nu este întotdeauna legat, la Nietzsche, de o valoare. Nu-l putem identifica cu instinctele care suscită un sentiment de putere. Nietzsche se străduiește să o recunoască sub forme nenumărate.

De unde, iarăși, posibilitatea a nenumărate neînțelegeri, la care se pretează constant atît alegerea cuvintelor, cît și cea a exemplelor. „Voința de putere” poate servi pentru a face apologia luptei și a mijloacelor pe care aceasta le implică. Pe de altă parte, înțelegea într-un sens superficial, o metafizică a voinței de putere riscă să semene cu una din vechile metafizici dogmatice al căror autor crede că știe în mod definitiv ce este lumea în totalitatea ei, sau ființa ca ființă.

După tot ce am înțeles deja din Nietzsche, este clar însă că el a vrut să spună cu totul altceva. El știe că, dincolo de toate cite se petrec, voința de putere rămîne, în fond, necunoscută: că o numești, nu înseamnă că o cunoști. El știe foarte bine că nu a descoperit o nouă explicație a ființei și că nu face decît să caute „acel ceva în care se recunoaște tot ce este înrudit cu ea”. Trebuie să adăugăm că potrivit teoriei sale gîndirea acestei metafizici este ea însăși un act al voinței de putere — astfel încît vedem că se redeschide spațiul interogației fără de sfîrșit al filozofiei. Și totuși, rămînem strict în imanență, orice transcendență e interzisă.

Așa se întîmplă mereu cu Nietzsche: el nu inventează o doctrină, căreia i s-ar și supune. Descoperă singur limitele metafizicii sale, a voinței de putere în chiar instrumentele de

care se folosește — de exemplu, atunci cînd opune în mod polar această metafizică ideii pe care și-o face despre viața sa, idee pe care o leagă de doctrina *veșnicei întoarceri*.

Este oricînd posibil să te folosești de Nietzsche ori să abuzezi de el, să citezi cutare sau cutare frază, cutare sau cutare paragraf și să zici: iată, acesta e gîndul lui Nietzsche, așa gîndea el. Dai însă, după aceea, de pagini unde spune exact contrariul, astfel încît l-ai putea considera iresponsabil. Adevărata explicație a unei asemenea situații de fapt rezidă în aceea că la el nici un enunț nu este valabil în sine. Nici unul nu trebuie înțeles în mod static, căci are de îndeplinit, într-un context dat, o anumită funcție dinamică. Fiecare enunț va fi adevărat sau nu după cum cititorul va realiza în el însuși raportul care leagă enunțul de contextul său. Un exemplu: Nietzsche a combătut *creștinismul* cu o brutalitate extremă, încît a fost considerat un fel de Anticrist. El vedea în creștinism o născocire a celor slabi, o apologie a lașității, a înfrîngerii, suferinței și morții, în timp ce după părerea lui este nevoie, dimpotrivă, de o creștere a voinței de putere. Pentru Nietzsche, în omul inspirat de voința de putere sporesc libertatea și orgoliul. El face apel la ceea ce tinde spre măreție, spre noblețe, la ceea ce-l face pe om să respingă compromisurile comode ale vieții mediocre și satisfacțiile mărunte. Nietzsche îl anulează, ca să ne exprimăm așa, pe Cristos cel crucificat, pentru el simbol a tot ce detestă la om: slăbiciunea, supunerea, atitudinea „Facă-se voia Ta”, înțelega-să ca abdicare a omului de la voință — căci omul, după Nietzsche, trebuie să impună lumii voința sa, dacă nu cumva preferă să-i accepte necesitatea, stoic și bucuros.

Pe de altă parte însă, găsim la Nietzsche pasaje pline de admirație pentru personalitatea lui Cristos, pasaje unde proslăvește mila, blîndețea, umilînța, iubirea. Slăbiciunea, la el, nu este întotdeauna contrariul voinței de putere. Se pare chiar că în cazuri-limită voința de putere poate să coincidă cu cea mai mare slăbiciune, mai ales dacă aceasta nu este un efect al lașității, ci o atitudine voită, deliberată. Vedem

deci că Nietzsche rămîne un autor foarte ambiguu, în legătură cu care sînt oricînd posibile dispute pe baza unor citate contradictorii, fără ca aceasta să aibă prea mult sens.

„Facă-se voia Ta”: iată expresia unei renunțări complete, pe care Nietzsche o detestă în gradul cel mai înalt. Totuși, după cum am văzut, găsim de mai multe ori în opera sa tema stoică a lui *amor fad*, adică a iubirii necesității unui destin, împotriva căruia nu se poate face nimic. Cum să conciliem aceste două atitudini? Aceasta este, pentru Nietzsche, o chestiune de nivel. Dacă mă supun din lașitate, sînt mai puțin decît un om; dar dacă mă supun, ca stoicii, din independență interioară, acest lucru e măreț.

Poate că Nietzsche voia să sugereze, prin *amor fa ti*, încă o depășire în depășire. Poate că voia să depășească ideea omenească, prea omenească a progresului, adică a unui obiectiv de atins în viitor. Ceea ce ne oferă el este nu atît o doctrină, cît o reflecție capabilă să întărească în noi curajul esențial prin care libertatea se afirmă ea însăși și se depășește. O asemenea depășire se poate exprima prin formele cele mai diverse, și chiar cele mai contradictorii.

În fapt, găsim la Nietzsche o teorie a lumii ca imanență pură, care exclude orice transcendență.

„Dumnezeu a murit.” Nietzsche face cunoscută această veste. De acum înainte, oamenii, fie ei în culmea angoasei — și tocmai dacă se află în culmea angoasei —, nu se mai pot referi la Dumnezeu, nici pentru a căuta în preajma lui o explicație, nici pentru a găsi în el un sens. Omul este obligat de-acum să nu mai conteze decît pe el însuși, fără nici o speranță (cel puțin fără nici o speranță îndreptățită), și să mențină singur în sine, vigilentă și viguroasă, voința sa de putere. Aceste cuvinte au fost adeseori interpretate ca exprimînd o sfidare prometeiană, ambiția unui om care, deghizat în „supraom”, voia de fapt să fie Dumnezeu.

O lectură atentă a lui Nietzsche ne oferă însă impresii cu totul diferite. Moartea lui Dumnezeu, *absența sa*, posedă în opera filozofului o *prezență* mai puternică decît în multe teodice. Este vorba de o absență infinit multiplicată, care-l pro-

voacă neconținut pe om să-i dea, dureros și eroic, răspunsuri mereu noi, prin care se transcende pe sine. Este ca și cum imanența nu ar fi în sine nimic altceva decît refuzul transcendenței, ca și cum Nietzsche și-ar fi scris frazele sub ochiul Dumnezeului absent și poate numai pentru el, pentru Dumnezeu mort; și depășirea prin voința de putere se înfăptuiește de fiecare dată în „spațiul” transcendenței pe care o neagă.

Tema depășirii de sine implică faptul că în centrul gândirii lui Nietzsche se află *experiența fundamentală a devenirii*. Totul este devenire. Sîntem însă obligați să conciliem istoria, neconținut creatoare de noutate, cu ideea fixă de *amor fati*. Găsim la Nietzsche pasaje grandioase despre tăcerea veșnică sau neclintita eternitate. Cele două teme — a devenirii și a neclintirii eterne —, trăite în radicalitatea lor, sînt insuportabile pentru om. Noi, ființele omenești, ne complăcem într-o devenire atenuată și o eternitate poroasă în care pătrunde puțină temporalitate. Nietzsche însă merge în amîndouă direcțiile pînă la insuportabilul extrem. El a avut la Sils-Maria o experiență ciudată. Acolo se află o stîncă neobișnuită, și în fața acestei stînci a avut intuiția *eternei întoarceri*. Am întîlnit deja această temă la anticii greci și Nietzsche o cunoștea bine: „Marele An”, care se repetă ciclic la nesfîrșit. Dar la Sils-Maria el a avut brusc experiența a ce înseamnă lucrul acesta la nivelul trăirii.

A fost pentru el un eveniment răscolitor. A izbucnit în lacrimi, purtat de un sentiment despre care nu știa dacă este vorba de suferința cea mai profundă, de culmea bucuriei sau de cea mai perfectă seninătate. Se afla într-o stare în care afectivitatea, care se nutrește din devenirea temporală, și simțul pentru profunzimea permanentului înrădăcinat în etern se contopesc brusc și tainic în unitate. Eterna întoarcere determină coincidența în conștiință a tot ce este trecător și care nutrește neconținut dimensiunea nostalgică a vieții noastre, cu ceea ce, dimpotrivă, încremenește într-un fel de măreție fantastică, contemplativă. O experiență inexprimabilă.

Nietzsche, gânditor al imposibilului la limitele omenescului, nu se lasă fixat sau integrat. Există un lucru pe care l-a respins toată viața; ceea ce numea *spiritul greoi*. Filozoful caracteriza astfel atitudinea celor care se cantonează în reguli de conduită rigide, în principii precise sau într-o pretinsă știință. Ei nu mai pun nimic sub semnul întrebării, iau tot ce cred că știu drept adevăr ultim, pe care-l asimilează cu o posesiune. Ei se împovărează deci spiritual cu proprietăți și bagaje ... tocmai acolo unde s-ar cuveni să nu posezi nimic, să fii un călător fără bagaje, în stare să învingi prin dezinvoltura proprie tot ce ar vrea să aservească spiritul și libertatea. Nietzsche respinge deci spiritul greoi și-l invită pe om *la dans*.

Această temă a dansului este pentru Nietzsche extraordinar de importantă. Ea ne readuce la tema forțelor dionisiace pe care sîntem înclinați să le uităm sub influența formelor apolinice ale raționalității. Dansul ne readuce la fondul dionisiac al existenței, la ceea ce Socrate ne a făcut să pierdem.

Nietzsche consideră că Socrate, dezvoltînd în noi raționalitatea și clara gândire apolinică, ne-a făcut să pierdem simțul profund al dionisiacului, pe care-l mai aveau presocraticii. Spiritul dansului este un spirit ușor, care aruncă peste bord tot ce e povară inutilă. El modelează, prin fiecare din pașii săi, clipa prezentă. Regăsim aici ceva care la Kierkegaard se numea *clipa*, și care corespunde modernității, ca de altfel întregul curent existențial. Noțiunea de existență, punctul din care țîșnește, la Kierkegaard, libertatea, glorifică într-un fel clipa împotriva totalității. Ca și Kierkegaard, Nietzsche nu este un gânditor al totalității; din contră, el face să explodeze orice totalitate, pentru a restaura clipa creatoare, din care țîșnește dezinvoltura. Devenirea care datisea2ă în eterna întoarcere, legată de o depășire continuă, face să apară la orizont ceva etern, care se exprimă în dezinvoltura dansului și în *amor fad*. Acesta e Nietzsche.

Din nefericire, alături de acest Nietzsche viu, a cărui chemare ar trebui să aibă asupra noastră efectul unui imbold

incomparabil, s-a format un Nietzsche mitic. Un mit împotriva căruia Nietzsche însuși nu s-a apărat îndeajuns. Ceea ce a permis multor oameni să se reclame de la el, deși se situau la extrema opusă a ceea ce voia el cu adevărat.

Kierkegaard și Nietzsche prezintă anumite trăsături paralele. Mai întâi — Jaspers insistă asupra acestui aspect —, nici unul, nici celălalt nu pot avea discipoli. Fără îndoială, se spune despre anumiți gânditori că sînt „kierkegaardieni” sau „nietzscheeni”; de pildă, Karl Barth e considerat a fi fost un kierkegaardian. Se încearcă să se stabilească anumite apropieri. Dar modul în care au practicat ei filozofia, care le angajează realmente viața în aventura gândirii lor, nu poate fi nici învățat de la ei, nici imitat. Amîndoi și-au sfîrșit viața într-o atmosferă de eșec total. În gîndirea lor, era în joc însăși existența lor.

Dar trebuie să introducem aici numaidecît o restricție la ceea ce spuneam. Nu ar trebui să se creadă, în contrast cu cele afirmate puțin mai înainte, că filozofii anteriori și-au dezvoltat reflecția filozofică într-un mod absolut detașat și total independent de viața lor, așa încît viața lor rămînea intactă, izolată. Nu asta vreau să spun. Orice reflecție filozofică angajează existența — dar nu așa cum este cazul pentru Kierkegaard și Nietzsche. Această diferență se explică, fără îndoială, prin epoca în care au trăit și lumea care i-a înconjurat, în epoca lui Kierkegaard și Nietzsche, lumea din jur nu mai era capabilă să susțină pe cineva care se aventura într-o întreprindere îndrăzneată și să-i ofere o anumită securitate, chiar în momentul în care gîndirea se expune pe de-a-ntregul și în care gînditorul nu este încă în stare să asume el însuși îndrăzneala tentativei sale. Să ne gîndim, prin contrast, la „îndoiala hiperbolică” a lui Descartes, înainte ca el să fi ajuns la prima certitudine a lui *cogito ergo sum*. Era vorba, desigur, și în acest caz, de o întreprindere filozofică

îndrăzneată în lumea în care a trăit. Dar Descartes trăia într-un context stabil, care nu fusese încă pus sub semnul întrebării la nivelul lui profund, și unde fiecare avea impresia că-și are locul său. Nu te simțeai amenințat de naufragiu, precum Kierkegaard și Nietzsche. Aceștia simțeau — aproape printr-un presentiment, înainte ca Europa să fie zdruncinată din temelii — ce avea să se întîmple. Cu antene sensibile, ei percepeau apropierea unei catastrofe încă ascunse. Și totuși, n-au căutat să fie în siguranță, ci și-au pus întrebările radicale, și-au dus reflecția pînă la capăt, pînă la limita extremă și și-au enunțat avertismentele. Kierkegaard, creștinul, explică faptul că, pe de o parte, e imposibil să trăiești fără să fii creștin, și că, pe de altă parte, să fii creștin e imposibil. Nietzsche înțelege că rădăcina vie, originea gîndirii, a mirării, a stuporii, a responsabilității absolute e voința de putere — și în același timp se resemnează în fața unui destin absolut, a unei eterne întoarceri, și i se supune, chiar dacă „Dumnezeu a murit”. Amîndoi au fost conduși de gîndirea lor la imposibil. Nici unul, nici celălalt, consideră Jaspers, nu pot constitui pentru altcineva un model de urmat. Ei ne lansează în chip filozofic un apel; dar ar fi absurd să-i imiți. Nu se poate elabora o categorie generală a spiritului pentru gînditori ca Nietzsche sau Kierkegaard. Dar nici nu se mai poate filozofa ca și cum niciodată strigătul lor nu ar fi fost lansat. Dacă te faci că n-ai auzit acest strigăt, te pierzi în minciună. Este ca și cum ai continua să filozofezi trecînd sub tăcere ceva real, care cere să fie gîndit. Acești doi gînditori au trăit, gîndit, scris; această ruptură s-a produs. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că după ei datorită filozofică cere de la fiecare să meargă la fel de departe pe cît au făcut-o cei doi filozofi, și să găsească drumuri ce permit să treci prin ei și să mergi mai departe.

Într-un limbaj mai explicit, aceasta înseamnă: nu există gîndire modernă care să se poată sustrage de la *trecerea prin nihilism sau prin imposibilul filozofic*. Este imposibil să te instalezi la jumătatea drumului. Acești gînditori nu sînt deci

modele de urmat, ci chemări care trebuie auzite, sau, mai Curînd, exigențe la care trebuie să se răspundă. De aceea, după Kierkegaard, după Nietzsche, este absolut indispensabilă reflecției filozofice o anumită libertate, care nu e doar facultatea de a lua o decizie, ci și aceea de a cunoaște și de a transcende. Cred că-ți faci sarcina prea ușoară atunci cînd consimți, cu o anumită complezență sau cel puțin o doză de lene, să te instalezi într-un pesimism iremediabil referitor la lumea noastră occidentală, declarată lipsită de sens și valoare. Ceea ce-ți permite să găsești în ea un loc plăcut, simțindu-te superior față de tot. Nimeni nu a reflectat la această situație mai pasionat și mai radical decît Nietzsche și Kierkegaard, fiecare în felul său, și condamnarea lor pare fără apel. Dar e zadarnic să o repeți. Să o înțelegi, să o iei în serios și să mergi mai departe — iată ce este necesar; să vezi dacă se poate merge mai departe. Pentru a ancora libertatea omului dincolo de denunțările, de dezvăluirile lui Kierkegaard și Nietzsche, trebuie să pătrunzi în nihilism, să-l traversezi și să-l depășești.

Dintr-un punct de vedere religios, ne aflăm aici în fața unor contradicții întruchipate în doi gînditori. Kierkegaard este un creștin a cărui credință duce la disperare, Nietzsche este poetul supraomului și al Dumnezeuului mort. Dar acești termeni pot fi inversați. Cînd Kierkegaard arată că e imposibil să fii creștin în mod onest, el exclude în fapt creștinismul așa cum este el trăit. Tot așa la Nietzsche, care-și orientează gîndirea transcendentă spre vidul și absența pe care le-a lăsat peste tot după ea moartea lui Dumnezeu, se simte suflul celei mai profunde nostalgii religioase, fie sub formă de revoltă sau de *amor fati*. Aceasta înseamnă că cel care mai vrea să fie religios trebuie să treacă *cu adevărat* prin inacceptabil și să-l depășească. Nu mai este posibil să accepți lumea, condiția umană așa cum sînt ele, în cadrul religiilor existente, ca și cum ar fi de-ajuns să te supui cîtorva reguli bine definite. Argumentul la care au recurs mai mulți teologi, spunînd că nu se poate trăi fără Dumnezeu, și că totul merge

mult mai bine împreună cu Dumnezeu, nu mai poate fi suportat după Nietzsche și Kierkegaard. Religia nu mai poate fi o chestiune de comoditate; dimpotrivă, ea cere imposibilul, pe care nimeni nu-l poate niciodată realiza deplin. '

După Nietzsche și Kierkegaard, gândirea filozofică se dezvoltă în trei direcții principale. Una din ele este *fenomenologia*, al cărei inițiator a fost filozoful german Edmund Husserl. A doua este *filozofia existenței* sau *existențialismul*. Cât privește a treia direcție, căreia îi vom indica doar începutul, nu este propriu-zis o filozofie; ea se divide și subdivide, ca să ne exprimăm așa, în funcție de diversele *științe sociale și umane*.

Prin fenomenologia sa, Husserl a exercitat o influență decisivă asupra diverselor domenii ale cercetării actuale. Trebuie să vorbim aici și despre etapele vieții sale și să le situăm în raport cu evenimentele istorice din timpul său.

Husserl s-a născut în 1859, deci în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la Mähren, într-o familie de negustori evrei. A făcut studii de astronomie, matematică și fizică, dar s-a interesat mai ales de logică. Primele sale reflecții aveau un caracter științific, și mai cu seamă erau de natură abstractă. Filozoful Franz Brentano a exercitat asupra lui o influență puternică; el a dezvoltat în mod decisiv unele din temele acestuia, care au contribuit în mare măsură la elaborarea a ceea ce avea să devină curînd fenomenologia.

Husserl s-a convertit, la vârsta de douăzeci și șapte de ani, la religia protestantă, dar fără consecințe importante pentru opera sa. Este totuși remarcabil că cei care s-au consacrat după moartea filozofului studierii aprofundate a operei pe care a lăsat-o și editării lucrărilor sale postume au fost mai ales catolici, și chiar membri ai clerului. Mai cu seamă la Louvain au fost studiate, păstrate și puse la punct manuscri-

sele sale. Husserl s-a căsătorit cu o tînără evreică, și ea convertită. Avea cincizeci și cinci de ani cînd a izbucnit primul război mondial. Avea trei copii. Doi dintre ei au făcut războiul, unul a fost ucis; fiica sa a devenit infirmieră. Husserl se arăta pe atunci plin de admirație pentru tot ce era prusac, și, ca mulți evrei din acea vreme, era ardent naționalist. În 1916, devine profesor la Freiburg im Breisgau unde, puțin mai tîrziu, Martin Heidegger îi va fi coleg.

În ianuarie 1933, Hitler acaparează puterea. Se interzice evreilor să frecventeze instituțiile universitare și bibliotecile. Trebuie să încercăm să ne reprezentăm situația. Husserl era dat afară din biblioteca Universității, în timp ce Heidegger devenise rector sub noul regim. Tot sub rectoratul lui Heidegger, colegul și, într-un fel, discipolul său și care-i era atît de îndatorat, Husserl a fost exclus din rîndul profesorilor. Mai tîrziu, datorită unor protecții, situația lui s-a mai redresat puțin. Husserl a rămas în Germania, a refuzat să se expatrieze, dar a încercat — cum a spus-o el însuși — să ridice în jurul lui un zid spiritual. S-a străduit mai mult ca oricînd să apere „raționalismul” așa cum îl înțelegea el, împotriva tendințelor iraționaliste dezlănțuite în timpul dominării național-socialiste care ajunseseră să ocupe întreaga scenă. A murit în 1938, la vârsta de șaptezeci și nouă de ani, deci înainte de al doilea război mondial.

Husserl a început cu o critică filozofică a aritmeticii și logicii. Primele două volume din *Logische Untersuchungen* au apărut în 1900-1901, iar în 1907 acestea au fost urmate de cursurile sale despre *Die Idee der Phänomenologie*. În 1929, și-a publicat celebrele conferințe ținute la Sorbona, *Meditațiile carteziane*, și, în 1935, trei ani înainte de a muri, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

Husserl a cunoscut din timpul vieții largă răspîndire a fenomenologiei, școala pe care o crease el însuși. A avut chiar sentimentul că se abuza de acest cuvînt pentru a se desemna lucruri cu totul diferite între ele, și aceasta explică poate faptul că, în ciuda succesului, el a rămas profund nemulțumit. Către sfîrșitul vieții, a încercat un sentiment adînc

de singurătate și neînțelegere. Dar lucrul cel mai neplăcut pentru Husserl a fost fără îndoială îndepărtarea progresivă dintre el și Heidegger. Prin mirarea sa, Husserl se dovedește a avea o înrudire îndepărtată cu Kant și Descartes.

La început, *Descartes* se întrebase cum putem fi siguri de ceva, de vreme ce avem toate motivele să ne îndoim. Unde se află temeiul certitudinii noastre? Această mirare în fața certitudinii l-a făcut să se îndoiască de totul, ca să găsească fundamentul certitudinii însăși.

Mirarea lui Kant se referea la existența științei. Cum se face că știința există, deși în experiență nu se poate afla nimic care să fie necesar și universal valabil? Cum se face că avem științe empirice, ale căror enunțuri sînt necesare și universal valabile?

Vine apoi Husserl, care întreabă: cum se face că, în genere, putem avea certitudini? Astfel spus: ce relație există între conștiință și lume?

Punctul său de plecare este certitudinea originară pe care o avem despre noi ca prezență, cu o lume în jurul nostru. Iată ce-l uimește. Fără a recurge imediat la limbajul lui Husserl, să încercăm să reținem launtric prima sa mirare. El a studiat matematicile și logica; știe ce este o certitudine în stare pură, căci ea nu este nicăieri atît de lipsită de orice îndoială ca în logică și matematică; este oarecum chintesența certitudinii. Și această certitudine nemijlocită îl miră.

Concepția lui Kant îl stînjenește, pentru că în filozofia sa problematica certitudinii este împovărată de elemente care i se par de prisos, ca de pildă lucrul în sine, care nu aparține certitudinii noastre nemijlocite asupra lumii — sau elementul *a priori*, acea structură anterioară oricărei experiențe, în legătură cu care, iarăși, nu avem nici o certitudine. Și unul, și celălalt tulbură certitudinea. Este mai bine să plecăm chiar de la ea, de la nemijlocirea sa.

Acesta e punctul de plecare. Pornind de aici, el își desfășoară atacul și se apără urmînd trei direcții.

Mai întîi, luptă *împotriva psihologiei* și a introspecției. În nici un caz și sub nici un chip Husserl nu vrea să fie confundat cu cei ce pretind că găsesc fundamentul certitudinii în descrierea unor stări de conștiință interioare. El subliniază cu insistență — și credem că pe bună dreptate — că stările psihice pe care le putem observa, bunăoară cu ajutorul introspecției, sînt pentru noi obiecte, la fel ca obiectele din lumea exterioară: obiecte psihice, fără îndoială, dar totuși obiecte. În această privință, îi rămîne încă fidel lui Kant, căci și pentru Kant tot ce putem descrie din conștiința noastră este deja conștiință obiectivată. În orice caz, nu este *a priori*. Husserl se desolidarizează de cei ce se mulțumesc cu descrieri introspective ale psihismului și se pierde astfel în subiectivism, adică într-un soi de empirism, de unde ajung numai decît, ca empiriștii englezi, la idealism. Să ne gîndim la Berkeley. Husserl nu vrea să aibă nimic de-a face cu o obiectivare a conștiinței, și în genere cu psihologia. Ceea ce caută el trebuie să fie nemijlocit și originar.

În al doilea rînd, el se apără *împotriva* lui Descartes, chiar dacă nutrește față de el cea mai mare admirație — e de-ajuns să ne gîndim la *Meditațiile* sale *carteziene*. El reproșează metodei carteziene că rupe dintr-o dată în mod abstract *cogito-ul* de tot restul, încît ești obligat atunci să faci ocolul imens prin perfecțiunea divină dacă vrei să regăsești lumea obiectelor. Or, *cogito-ul* trăit nu este niciodată izolat, el nu are realitate decît în măsura în care semnifică *ego cogito cogitatum*. Ceea ce înseamnă: un subiect (un „eu”) gîndește întotdeauna *ceva*, un obiect, un lucru. E tocmai ceea ce, în gîndire, este trăit în mod nemijlocit, originar. Pe această evidență vrea Husserl să-și întemeieze certitudinea: nu va construi, ci se mulțumește să *descrie* ceea ce gîndirea gîndește astfel în chip originar.

În sfîrșit, el se apără *împotriva* lui Kant și a kantismului, tocmai pentru a nu îngădui unor elemente obscure să întunece trăitul nemijlocit. Am văzut deja că el respinge dualismul kantian „fenomen-lucru în sine” ca fiind un *a priori*

construit. Concepția lui Kant după care cunoașterea nu este valabilă decât pentru fenomene echivalează, pentru Husserl, cu un fel de relativism care nu răspunde cerinței unui fundament absolut al certitudinii. Nimic nu-l poate abate pe Husserl de la această finalitate filozofică. Vrea — ca aproape toți marii filozofi — să întemeieze în sfârșit *adevărata* filozofie, adică *certitudinea*. Nimic mai puțin.

Să încercăm să-i rezumăm doctrina. El începe cu o explorare a conștiinței. De ce? Pentru că tot ce-i este dat conștiinței nu este accesibil decât prin *constituirea sensului*, prin conștiința însăși. Această constituire a sensului variază funcție de *sfera* (regiunea) obiectului vizat de conștiință. Filozoful ar trebui să vizeze nu lucrurile în lume, ci *modul în care ne sînt date lucrurile*, adică lucrurile ca *fenomene*. Așa se explică de ce Husserl alege termenul de *fenomenologie* pentru a-și numi filozofia.

Metoda *reducției* va permite „punerea lumii între paranteze”. Privirea filozofului se îndreaptă către conștiință — aici se constituie sensul, oricare ar fi el. În analizele sale, Husserl își ia de preferință exemplele din sfera *percepției*, întrucît prima constituire a unui sens, pentru lumea care ne înconjoară, are loc în percepție.

Dar cînd privirea se întoarce asupra subiectului, nu este de ajuns să *descrii* pur și simplu activitatea conștiinței. Trebuie să pui în evidență *esența* percepției, ori a amintirii, a imaginației etc. și să arăți cum se constituie *obiectul intențional corespunzător* (altfel spus, *corelatul său în conștiință*). Numai după elucidarea activităților conștiinței prin intermediul unei atitudini reflexive vom putea înțelege și modul în care se realizează obiectivarea corespunzătoare.

Husserl a trecut de la constituirea obiectelor matematice la cercetarea obiectelor logice (*logische Untersuchungen*), ca după aceea să analizeze constituirea lucrurilor, și în fine cea a structurilor superioare în sînul cărora se disting diverse niveluri de sens.

Binecunoscuta sa deviză „Să mergem la lucrurile înseși!” nu cheamă defel la un realism naiv. Ea semnifică faptul că este absolut necesar să intuim esența conștiinței dacă vrem să înțelegem cum „un existent oarecare devine accesibil *conștiinței intenționale*”.

În lucrarea sa din ultima perioadă, intitulată *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Husserl se ocupă de istoria europeană și încearcă să clarifice criza trăită de Europa. Această istorie, apreciază el, a permis afirmarea dominației rațiunii, și în consecință o consideră drept un derivat al tradiției raționaliste în ansamblul său, în căutarea filozofiei universale unice. Totuși, după Husserl, toate științele au intrat în mod misterios în criză. Aceasta nu privește deloc succesele științelor particulare, ci semnificația filozofică a adevărului comun care le constituie fundamentul. Este impresionant să constăți, citind textele lui Husserl, cît de numeroase sînt aici punerile în gardă: *n-ar trebui să se creadă...*, *nu așa trebuie să fie înțeles...* etc. Este tot timpul preocupat, ca să spunem așa, să definească „locul” unde se desfășoară gîndurile sale, pentru a le delimita de psihologism, cartezianism și kantism.

Ce este deci *fenomenologia*? În cadrul acestei noțiuni persistă o ambiguitate între *metodă* și *doctrină*.

Este oare vorba de o metodă, de un mod de a aborda problema, sau de o doctrină sistematică? Un husserlian veritabil ar respinge tocmai o asemenea alternativă, deoarece pentru el metoda însăși este o doctrină. Metoda și doctrina alcătuiesc o unitate, certitudinea se bazează pe chiar actul metodei aplicate. Metoda fenomenologică nu este un drum care duce la o doctrină; ea este ridicată la rang de doctrină pentru că efectuează mișcarea primei certitudini intenționale.

Se pune însă atunci întrebarea: această identificare a metodei cu doctrina nu atrage după sine neînțelegerea multor concepte husserliene? Mai mulți cititori care cred că l-au înțeles pe Husserl sau care vorbesc ei înșiși limbajul său cad

poate în capcana întrebuirii unor cuvinte când în sensul lor tradițional, când în limbaj husserlian. Un exemplu: cuvântul „fenomen” — am văzut-o la Kant — desemnează „ceea ce apare”, prin opoziție cu lucrul în sine. Or, la Husserl metoda cere ca fenomenul să fie considerat adevăratul corelat al conștiinței, astfel încât să nu existe nici o dualitate. În absența dualității: fenomen-lucru în sine, termenului „fenomen” i se dă un sens cu totul diferit.

Numeroase concepte trebuie astfel transpuse plecând de la sensul lor tradițional, și este greu să le gîndești clar într-un câmp de reflecție care exclude dualitatea.

Ne putem întreba dacă Husserl a depășit realmente alternativele tradiționale de felul: realism-idealism, realism-nominalism, raționalism-empirism, așa cum afirmă și speră el, pentru a atinge o mai mare profunzime, sau dacă, confundînd metoda cu doctrina, nu face decît să estompeze aceste alternative.

Ai impresia că Husserl practică o asceză metodologică. Elimină mulți termeni, bunăoară, cum am văzut deja, lucrul în sine și *a priori-ul*, și se străduiește să se mențină exclusiv în limitele experienței nemijlocite a conștiinței. Refuză să „construiască”, vrea doar să descrie. Ceea ce îi reproșează lui Kant este tocmai modul său de a construi experiența cu ajutorul unor categorii, a întregului instrument epistemic, în timp ce Husserl vrea doar să *descrie* modul în care ne sînt date fenomenele.

Am putea crede că este vorba de a descrie această masă; este vorba însă de cu totul altceva. Husserl vrea să descrie *fenomenalitatea*, *datul* fenomenului, modul în care masa intră în experiența mea. Sarcina fenomenologiei este să analizeze actul de conștiință în care ne este dat un fenomen. Avem de-a face cu un fel de descriere reflexivă.

Înțelegem acum de ce Husserl se ferește de introspecție: tocmai pentru că „descrierea reflexivă” și introspecția tind să se amestece. Ceea ce caută Husserl este, ca să zicem așa,

o analiză nemijlocită, o reflecție descriptivă a fenomenului-ca-trăit-în-experiență.

Reducția fenomenologică, nume pe care chiar Husserl l-a dat metodei sale, constă în aceea că fenomenologul începe prin a se elibera de teza fundamentală a oricărei experiențe printr-un soi de convertire metodologică. Această teză fundamentală este aceea a realității lumii. Orice experiență naturală implică nemijlocit teza potrivit căreia există o realitate înglobantă — afirmarea neexplicitată a lumii, prezentă și reală.

Fenomenologul nu intenționează însă defel să conteste această teză — ceea ce l-ar condamna la un idealism pur (după care lumea nu ar exista decît în conștiință). El vrea numai „să o pună între paranteze” — așa cum o poate face în orice moment libertatea lui absolută; astfel, fără să o nege, o respinge „în afara” fenomenelor, încît ea nu mai joacă nici un rol în analiza pe care le-o va face. Lumea nu este, așadar, nici negată, nici pusă la îndoială — fenomenologul își interzice pur și simplu orice judecată privind realitatea ei. Atunci cînd „teza” este pusă astfel între paranteze, sînt supuse aceleiași operații și toate științele referitoare la natură, în măsura în care ele pretind că spun ceva adevărat despre *realitatea* acestui univers.

Ceea ce subzistă atunci neatins de reducția fenomenologică este conștiința, care constituie în principiu o *regiune* particulară a *ființei*, și care poate deveni domeniul unei științe noi — al fenomenologiei. Am putea ilustra această regiune a ființei printr-o imagine. Să luăm o foaie de hîrtie. Pe una din fețele ei, se găsesc fenomenele experienței, pe cealaltă față, ceea ce se produce în conștiință. Sîntem înclinați să luăm în considerare sau una, sau cealaltă din fețele hîrtiei. În metoda fenomenologică a lui Husserl însă, avem de-a face, oarecum, cu ce se petrece înăuntrul foi de hîrtie, adică cu *datul* însuși al fenomenelor, împreună cu *activitatea* conștiinței grație căreia acest dat este făcut posibil.

Metoda reducției semnifică, în doctrina lui Husserl, o întoarcere a conștiinței la sine însăși, nu ca la o substanță

permanentă, ci ca la o intenționalitate care conferă sens și constituie lucruri. Fascinant aici este faptul că tocmai evidența conștiinței intenționale este — și rămîne, după părerea mea — o enigmă.

Fenomenologia va analiza așadar activitatea conștiinței intenționale. Trăsătura fundamentală a conștiinței constă în aceea că este îndreptată *spre exterior*, spre obiect (obiectul, în calitatea lui de corelat veritabil al conștiinței, este ceea ce se află în „fața” ei). Conștiința „se transcende” în direcția obiectului său și trebuie să fie „umplută” de intuiția acelui obiect. Dătătoare de sens, ea este îndreptată spre ceea ce îi poate întregi activitatea, adică spre obiectul vizării sale. Conștiința ca *intenționalitate* a jucat un rol decisiv în istoria ulterioară a filozofiei. Mai mulți gînditori importanți au stabilit, grație acestui concept, o legătură între „fenomenologie” și „filozofia existenței”. Cel mai cunoscut dintre ei a fost *Martin Heidegger*.

Să încercăm acum să facem o legătură între metoda reducției și doctrina intenționalității. Reducția permite punerea între paranteze a „tezei realității lumii”, dar conștiința rămîne intențională. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că, atunci cînd realitatea obiectivității naturale și, o dată cu ea, raportul practic cu obiectele utile vieții sînt suspendate prin punerea între paranteze, devine posibilă o altă privire, o altă viziune — anume viziunea fenomenologică, deschisă aparenței fenomenelor. Reducția fenomenologică nu este poate prea îndepărtată de convertirea care, la Bergson, făcea posibilă intuiția pură, cînd instinctul devenea „dezinteresat”. În loc să aibă o reacție vitală sau instinctivă, conștiința devine capabilă de a nouă *viziune* a originarului.

Cînd o piatră amenință să ne cadă pe cap, facem o mișcare bruscă pentru a o evita, fără să ne întrebăm dacă piatra este reală. Dar cînd tematizăm această certitudine privind realitatea lumii, și cînd, după aceea, o punem între paranteze prin metoda reducției, putem avea experiența unei atitudini

fenomenologice, apropiate de o atitudine estetică: conștiința intențională trăiește fenomenele ca fiindu-i date, și le dă sens în ea însăși.

Nu este vorba, în intuiția fenomenologică, de a traversa lucrurile, de a le depăși, de a sesiza în ele o transcendență. Singurul absolut pe care ne îngăduie să-l atingem este conștiința fenomenologică însăși. Căci prin „reducție” descoperim că putem, fără îndoială, să punem între paranteze teza realității lumii, împreună cu efectele sale; dar nu putem niciodată să punem între paranteze realitatea conștiinței intenționale. Așadar, ceea ce apare în intuiție rămîne contingent, în timp ce conștiința intențională este *absolută*. Această conștiință nu a fost constituită, dimpotrivă, ea este cea care își constituie fenomenele, corelatele sale, dîndu-le sens.

Husserl descrie această constituire a fenomenelor de către conștiința intențională în legătură cu *percepția*.

Lucrul perceput nu este nici lucrul în sine, nici acest caiet pe care-l văd (empiric). Obținem despre el o pluralitate de „profiluri”; lucrul perceput este un sistem complex de aparențe diverse, pe care le sesizăm prin percepție.

Cînd ne situăm în fața unui obiect, îl vedem sub un anumit unghi, apoi sub diferite unghiuri, sub un anumit ecleraj, apoi sub un altul, alături de cutare sau cutare pată de culoare, cu cutare sau cutare reflex, prezentînd cutare sau cutare profil — despre toate acestea am mai vorbit. Nu vedem niciodată cubul concret cu toate fețele sale egale. Vedem astfel aspecte, aparențe, contururi — dar lucrul perceput este sistemul complex al acestei multiplicități neîntreprute de aparențe și schițe pe care le oferă experiența imediată. Ceea ce numim „lucru perceput” nu este nimic altceva decît ceea ce percepem. El este acest sistem complex a cărui totalitate nu o deținem niciodată, dar care consistă realmente în ceea ce am perceput în fapt din toată această diversitate. Și este absurd, după Husserl, să credem într-un lucru real și adevărat

care s-ar afla în spatele aparențelor. Ființa fenomenului este înfățișarea sa, cei doi termeni se suprapun.

Și totuși, experiența nu epuizează ființa lucrului. Pentru că există încă oricând, la infinit, alte posibilități, alte puncte de vedere, alte perspective, alte aspecte, alte schițe. Lucrul este totdeauna mai bogat decât ceea ce am sesizat din el în percepție, și totuși este doar opera ei. Cum există mereu încă alte posibilități, realitatea obiectivă rămâne mereu *fortuită*: e oricând posibil ca anumite aspecte și anumite schițe să nu se potrivească. Aici Husserl întâlnește gândirea științifică și arta modernității, în aceea că nu mai există nici o coerență sigură, în trecut, știința conta cu o cvasicertitudine pe coerența lumii. Nu că ar fi crezut că o posedă, dar credea că este posibil s-o atingă. Or, aici, la Husserl, apare ideea după care nici un progres al științei nu ne poate garanta că în cele din urmă există realmente un cosmos, adică o unitate coerentă a tuturor aspectelor și a tuturor perspectivelor. Husserl ajunge chiar să vorbească de posibilitatea unei non-lumi.

Să ne gândim la pictura care s-a dezvoltat în epoca noastră, la acele capete, la acele trupuri ale căror trăsături și membre au fost dislocate, apoi recompuse arbitrar: această pictură reflectă posibilitatea unei ultime incoerențe, a unui arbitrar ultim al lumii. S-a produs aici o deschidere neliniștitoare, de o cu totul altă natură decât deschiderea trăită în secolul al XVI-lea, când s-a trecut de la lumea închisă la universul infinit. Nu mai exista, în acea vreme, nici un *loc* fix, dar unitatea lumii continua să fie un postulat implicit. Astăzi, știința, filozofia, arta deschid într-un fel posibilitatea unei non-lumi, a unui non-sens.

Husserl consideră că filozofia sa este „o știință riguroasă”. Dar pretinde, în același timp, că se abține de la orice recurs la noțiunea de cauzalitate. Fenomenologia întreprinde o analiză a conștiinței, și conștiința, fiind intențională, nu admite nici un fel de cauzalitate. Husserl combate deci psihologismul obiectivator, care încearcă să explice conștiința prin cauze exterioare. El combate și psihologismul intro-

spectiv, care se străduiește să reducă conștiința la propriile sale derivații cauzale interioare. Pentru el, cauzalitatea este o categorie care nu poate fi aplicată conștiinței.

Un refuz atât de radical de a lăsa ca intenționalitatea să fie ipotecată de cauzalitatea științifică e caracteristic acestei epoci. Pe de altă parte însă, există aici o înrudire vădită între Husserl și Leibniz, între intenționalitatea conștiinței și ape-tiția internă a monadei — și Husserl însuși s-a reclamat adesea de la Leibniz.

O asemenea doctrină a conștiinței intenționale care comportă posibilitatea unei non-lumi rămâne mereu amenințată de solipsism, căci nu există niciodată decât o conștiință singură și unică. Și tocmai de aceea problema celuilalt, a altei conștiințe se pune tot timpul cu o acuitate aparte. Ce mai poate fi *celălalt*, în condițiile dominării reducăției fenomenologice?

Celălalt — *un alter ego* — se constituie în conștiință prin analogie cu eul, și în același timp ca străin de conștiința eu-lui. Din această contradicție, Husserl a derivat concepția sa despre *intersubiectivitatea transcendentă*, pe care n-o voi expune aici.

Cititorul și-a dat seama fără îndoială de faptul că expunând doctrina lui Husserl nu am reușit să ating același grad de claritate ca în cazul altor filozofi. Husserl nu este „gânditorul meu”. Pentru mine, există prea multe oscilații în expunerile sale; pretenția sa la nemijlocire se exprimă prin termeni prea numeroși și prea complicați, și mi se întâmplă să nu știu dacă am de-a face cu deșertăciune sau cu profunzime.

Aș fi preferat chiar — pentru că această carte s-a resemnat din capul locului să rămână incompletă și discontinuă — să-l las pur și simplu pe Husserl deoparte. Dar acest lucru este cu neputință: influența lui asupra filozofiei contemporane, precum și asupra diverselor științe umane este prea vădită și prea adâncă. Am făcut deci cum am crezut că e mai bine. Dar țin să-l avertizez pe cititor: nu-l înțelegeți pe un filozof — așa cum am mai spus-o — decât atunci când ai reușit să *gândești împreună cu el*. În cazul lui, mi-a fost imposibil.

Husserl speră să depășească, prin fenomenologia sa, marile alternative ale filozofiei: empirism și raționalism, realism și idealism, nominalism și esențialism. Mă îndoiesc că i-a reușit: nu a întunecat el sau estompat mai degrabă aceste alternative?

El ne invita „să mergem la lucrurile înseși!” Dar, în același timp, conștiința este ființa obiectului pentru *ego*. Ne invita „să ne întoarcem la conștiință!” Căci un fenomen nu este dat decât grație unui simț și prin intenționalitatea care vizează o esență, încât avem de-a face cu un fel de idealism transcendental. În plus, percepția se dezagregă într-o infinitate de „profiluri” posibile, și în fața contingentei lucrurilor nu rezistă decât absolutul conștiinței intenționale. În sfârșit, Husserl dezvoltă un fel de teorie a ideilor în sens kantian, unitatea obiectului trebuind să fie o anticipare a conștiinței — instituită ca un obiectiv (*aufgegeben*), și nu dată (*nicht gegeben*) ca la Kant.

La toate acestea se adaugă faptul că diversele interpretări și comentarii din partea celor mai fideli discipoli ai lui Husserl sînt divergente. Fiecare își are Husserl-ul său, încât fenomenologia husserliană pare a se dizolva într-o multitudine de profiluri filozofice diferite — după un proces asemănător cu cel la care sînt supuse în concepția lui „lucrurile” în cadrul percepției.

Și totuși, Husserl pare a fi prezent pretutindeni. Poate chiar ambiguitatea lui i-a sporit influența operei. El a exercitat o influență decisivă asupra lui Heidegger și Sartre, ca și asupra multor alți filozofi contemporani ale căror cercetări nici nu ar fi de imaginat fără el, mai cu seamă în domeniul esteticii, ca de pildă polonezul Ingarden. El a reînnoit limbajul filozofic — nu neapărat în modul cel mai fericit, căci în timp ce se străduia să atingă nemijlocitul, a devenit mai complicat, mai puțin clar, în general mai puțin inteligibil. Totuși, problemele noi pe care le-a pus sau acelea pe care a știut să le enunțe într-un mod nou au stîrmit la filozofii de după el mirări profunde și fertile, iar problemele care au

apărut astfel ocupă un loc adeseori central în operele lor. Dar modul său de a pune întrebările a influențat nu numai filozofia și științele umane, ci și arta contemporană. La drept vorbind, ne putem întreba dacă avem într-adevăr de-a face chiar cu o influență — sau dacă, așa cum înclin să cred, aceeași schimbare în profunzime s-a produs pretutindeni în felul de a gândi, suscitînd în același timp fenomenologia lui Husserl și „arta modernă”.

Un exemplu: cînd vizitezi o expoziție retrospectivă a lui Picasso în care figurează opere din toate perioadele, ai clar impresia că în fiecare perioadă, și chiar în fiecare pînză, Picasso se străduiește să picteze după un imperativ lăuntric. El nu acceptă ca lumea exterioară să-i impună anumite probleme. „Imperativul” este de fiecare dată nou și arbitrar, iar sarcina pictorului este să-l facă necesar prin execuția *acelei* opere. Acest mod de a inventa la nivelul necesarului pornind de la un imperativ arbitrar mă duce cu gîndul la Husserl. Un proces aproape demiurgic, unde omul refuză să primească „un dat”, unde el se construiește solitar și unde trebuie, apoi, să cedeze locul altora. Aceasta e problema cu care se confruntă. El nu recunoaște decât într-un mod cu totul aparte realitatea lumii înconjurătoare, descompunînd-o într-un număr infinit de aspecte succesive, fragmentare, încît este obligat să o reconstruiască de fiecare dată după imperativul său lăuntric, fără să o desăvîrșească vreodată. Multe dintre aceste teme se găsesc în fenomenologia lui Husserl.

MARTIN HEIDEGGER
(1889-1976)

Heidegger era originar din sudul Germaniei, din Pădurea Neagră, și a rămas înrădăcinat în regiunea unde s-a născut. Devine privatdocent la Universitatea din Freiburg im Breisgau, unde își făcuse studiile, și tot aici, după un scurt interval petrecut la Universitatea din Marburg, a fost numit profesor. Tot aici i-am urmat eu însămi cursurile timp de un semestru — un semestru pe care n-am să-l uit niciodată. Era în primăvara lui 1933, Hitler tocmai luase puterea și Heidegger devenea puțin mai târziu rector al Universității — funcție pe care a ocupat-o aproximativ un an. Apoi a demisionat, și a păstrat tăcerea în plan politic.

Și-a petrecut cea mai mare parte din timp în Pădurea Neagră, unde avea o casă a lui și unde era vizitat. Nu întâmplător una din operele sale cele mai cunoscute se intitulează *Holzwege*, termen care desemnează cărările trasate de tăietorii de lemne ca să doboare copacii. Îți închipui că aceste cărări duc undeva — dar ele nu duc nicăieri, cel mult poate la un luminiș — și o să vedem că acest cuvânt „luminiș” are, în limbajul foarte personal al lui Heidegger, o semnificație cu totul aparte.

Heidegger era un bărbat mic de statură, îndesat, bondoc. Purta aproape totdeauna o vestă de o croială neobișnuită, de un stil aproape militar sau de cercetaș, care urca pînă la gît, cu largi revere drepte de ambele părți. Se prezenta în mijlocul oamenilor cu un soi de sfidare, de afirmare de sine și mereu în defensivă, ca și cum se simțea tot timpul pe punctul de a fi atacat.

Avea ochi negri, posesivi și totodată plini de refuz, ca și cum nu voiau să vadă lumea din jur scăldată de soare. Părea

Martin Heidegger

349

că nu poate stabili ușor contacte cu alții. Dar avea discipoli. O dată, în 1955, s-a organizat într-un castel din Normandia, timp de o săptămînă, un colocviu consacrat filozofiei lui Heidegger, la care a participat și el, împreună cu un grup de discipoli francezi și germani. Stătea în mijlocul lor, mic cum era, de parcă se afla în centrul unui turn care-l apăra. După cîteva zile de răbdare, participanții s-au revoltat împotriva acestei gărzi credincioase, și Heidegger a trebuit să iasă din turnul său.

Fără îndoială, nu era un om de dialog. Se retrăgea în sine, într-un monolog meditativ unde proliferau repetările, încît formulele pe care le prefera dădeau impresia că filozoful era primul preot al unei noi liturghii, sau ultimul preot al unei liturghii uitate.

Raportul lui Heidegger cu *limbajul* este atît de special, încît „cugetările sale fundamentale” sau „doctrina sa de bază” nu pot fi reproduse fidel decît în termenii săi. A elaborat atîtea cuvinte noi, a întrebuițat atîtea cuvinte vechi altfel decît potrivit uzajului curent sau tradiției, încît este cu neputință să le faci lesne inteligibile. Termenii de care se folosește nu sînt traducțibili prin alții, nu pot fi nicicum separați de mișcarea filozofică ce se efectuează în și prin ei. Această imposibilitate îmi dovedește din nou cît de în defensivă era Heidegger: gîndurile sale refuză să se lase atinse în absența platoșei lor verbale. În fond, *aceasta nu e o defensivă filozofică* (deoarece un filozof se străduiește totdeauna să mai spună o dată, în alt chip, ceea ce a gîndit), ci o *defensivă poetică*: este într-adevăr o calitate fundamentală a oricărei poezii să fie așa cum este și să nu poată fi altfel — ea nu se lasă nici tradusă, nici explicată.

Heidegger s-a străduit în repetate rînduri să creeze impresia că într-un fel își extrăsese gîndurile din profunzimile limbii înseși, de parcă ele ar fi așteptat, adormite în vocabularul grec sau german, ori în etimologii, să fie în sfîrșit revelate de el. La aceasta se adaugă numeroasele variațiuni operate de acest virtuoz cu ajutorul unor prefixe sau sufixe

(de pildă, *bergen, verbergen, Verborgenheit, Entborgenheit, Unverborgenheit, Verbergung* etc.)- Ne putem însă întreba dacă nu cumva poate tocmai contrariul e adevărat: dacă nu cumva gândirea lui Heidegger *forțează* limba, contrar propriei ei înclinații, să cedeze decretului filozofului, despotice și adesea arbitrar, propriei lui puteri poetice. Afirmatia lui Heidegger după care omul creator este neapărat *gewalttätig* (unul care „violentează”) ar putea fi valabilă și pentru el.

S-ar putea spune ceva asemănător cu privire la influențele ce par să fi fost hotărâtoare pentru el: Hegel, Kierkegaard, Husserl. Când îl citești pe Heidegger, mai ales când el se consacră comentării altor gânditori, de pildă a lui Kant, ai mereu impresia că nu recurge la acele texte decât pentru a-și enunța gândirea proprie — nu opunându-li-se, ci pre-tinzând că în sfârșit descoperă aici un sens rămas pînă atunci ascuns.

Dacă i-a comentat cu atîta predilecție pe presocraticii greci, a făcut-o poate pentru că singurele fragmente care supraviețuiesc îi permiteau mai lesne să le atribuie poetic propriile sale gânduri esențiale.

Influentele cele mai autentice și fără îndoială cele mai profunde pe care le-a suferit cu adevărat, alături de cele ale grecilor, au venit din partea a doi poeți: Hölderlin și Nietzsche.

Să încercăm acum, în legătură cu unele teme ale filozofiei sale, să-i caracterizăm gândirea.

Imboldul cel mai profund al reflecției sale filozofice mi se pare a fi *căutarea originarului* (*Ursprünglichkeit*). Cu alte cuvinte, Heidegger consideră că toate problemele filozofice așa cum se pun ele sînt încărcate de mult prea multe presupoziii. Ele nu sînt niciodată îndeajuns de dezvoltate. Heidegger ar vrea să pună întrebarea originară, primordială, cea care se ascunde în toate celelalte întrebări ca și cum și-ar fi primit deja răspunsul. Non-adevărul care se insinuează pretutindeni este, după el, ceea ce pare a se înțelege de la sine. Această nevoie de originar este prezentă deja la Husserl, dar

chestiunea privea, la el, experiența „lucrurilor”. Heidegger nu contenește să pună *întrebarea cu privire la ființă*, care este pentru el întrebarea întrebărilor, cea dintîi și cea de pe urmă întrebare.

Heidegger caută *ființa ființării*. Aceasta e problema mereu reluată.

Mirarea filozofică a lui Heidegger constituie fără îndoială fondul cel mai autentic și mai asiduu al gândirii sale. El se miră: „De ce există ceva și nu nimic?” Este, cred, trăsătura fundamentală a gândirii heideggeriene faptul că „de ce”-ul său vizează nu neantul, ci ființa. (Ar putea fi opus în această privință lui Bergson, care se întreba dacă în genere neantul ar putea fi gândit, și cum e posibil acest lucru.)

Numai plecînd de la această mirare poate fi înțeleasă *întrebarea cu privire la ființa ființării*. În această „ființă” există un fel de „acțiune”, prin care ființarea își dobîndește prezența. „Ființa” trebuie înțeleasă aici ca verb, nu ca substantiv.

Heidegger face deci o distincție între „ființare” și „ființă”. Ființarea își datorează existența ființei, și ființa nu există decât ca ființare. Și totuși — lucru decisiv —, ființarea „ascunde” ființa. Să luăm un exemplu: iată un creion pe masă; este din lemn, este galben, cu un capăt auriu și scrie negru. Acest creion este o ființare, un existent, dar ființa sa nu este nici din lemn, nu este nici galbenă, nici aurie, și nu ne putem folosi de ființa sa ca să scriem. Pe de altă parte, ființa sa nu este nici ceva care ar subzista dacă am îndepărta din ea lemnul, culoarea galbenă, capătul auriu, scrisul negru. Ființa nu este „ceea ce rămîne”. Ea ar dispărea împreună cu toate calitățile sensibile și cu utilitatea creionului, și totuși este „altceva” decât aceste calități și această utilitate. Se poate spune, în acest sens, că utilitatea și calitățile îi ascund ființa.

La ascunderea ființei ființării sau la obnubilarea ei — împreună cu cea a sensului întrebării ce i se adresează —, mai contribuie, după Heidegger, și altceva — anume

obișnuința, și mai cu seamă obișnuința „care se înțelege de la sine”, care nu ridică nici o problemă, care constă în a se folosi de ființare potrivit utilității sale — așadar: *lumea tehnicii* în ansamblul ei, ca și cea a științelor exacte. Când se consacră unor asemenea activități, subiectul se pierde în anonimatul impersonalului „se” și devine incapabil să pună în mod autentic întrebarea cu privire la ființa ființării.

Or, căutarea *adevărului* nu devine posibilă decât grație descoperirii adevăratului sens al acestei întrebări primordiale.

Ca să explice sensul adevărului, Heidegger a recurs la cuvântul grecesc *aletheia*: „ceea ce nu mai este ascuns”. El îl traduce, între altele, prin cuvântul *Entschleierung* („dezvăluire”) în sensul de dezvăluire a ființei. Adevărul, după el, nu constă niciodată într-o coerență rațională, ci într-o „viziune” a ființei care, la început „ascunsă de instrumentele disponibile” se dezvăluie în fața întrebării primordiale (*Urfrage*).

Este izbitor să constăți că la Heidegger obiectivitatea, cunoașterea obiectivă în general constituie totdeauna un obstacol în căutarea ființei. Mari mistici au gândit, desigur, într-un mod asemănător. Să ne gândim, bunăoară, la Sfântul Ioan al Crucii, care spunea: „Dați totul la o parte ca să văd.” Problema este de a ști ce se arată atunci, dincolo de obiectivitate, ca ființă. Față cu ființa, cei mai mulți au tăcut în această situație.

Paradoxul constă în aceea că el, Heidegger, descoperă, dincolo de ființarea utilă care ascunde ființa, *limba*, cu belșugul ei de cuvinte și posibilități de exprimare verbală. Pentru el, ființa se dezvăluie în posibilitățile limbii — și așa dori să adaug: în posibilele *jocuri* de cuvinte.

Bergson a resimțit fixitatea cuvintelor ca una din dificultățile exprimării filozofice, deoarece pentru el întregul esențial se găsea într-o devenire fluidă. Heidegger, dimpotrivă, este un gânditor teluric: el sapă neconținut în straturile geologice ale cuvintelor. Nu degeaba am menționat totuși „jocurile de cuvinte”. Cuvintele sînt pentru el un succedaneu

valabil al ființei. Dar dacă cuvintele înlocuiesc ființa, se pierde responsabilitatea.

Mirarea primordială privește deci ființa a ceea ce ființează. Dar nu trebuie să dorim să înțelegem această ființă a ființării cu ajutorul unei concluzii raționale, o dată ce s-a admis că experiența nu este concepută în felul științelor. Este indispensabil aici un mod de a înțelege sau de a fi înțeles care se realizează „înaintea” oricărei judecăți. Nu judecata ne conduce la această situație, dimpotrivă: tocmai plecînd de la o atare „înțelegere” devin posibile anumite raționamente. Este vorba așadar de o experiență existențială: mă mir de ființa ființării atunci cînd existența s-a trezit.

Ce este deci existența? Am spus deja multe despre ea în legătură cu Kierkegaard. O regăsim acum la Heidegger, și ne va reține atenția în legătură cu Jaspers — doi gânditori care se referă explicit la ea și care au elaborat, fiecare, o „filozofie a existenței”, chiar dacă au refuzat pentru ei înșiși eticheta de „existențialiști”.

Heidegger explică termenul „existență” prin rădăcina cuvîntului *existere* (*ek-sistere*), care înseamnă „a ieși dincolo de...”

Existența este deci mai întîi o smulgere. O smulgere din ce? O smulgere, după Heidegger, din ceea ce se înțelege de la sine, din obișnuit, din „relația de utilitate”, din legătura mijloacelor sau instrumentelor cu scopurile lor, din adaptarea noastră la lumea din jur. Existența se smulge din relația automată care ne disimulează întrebarea primordială cu privire la ființa ființării. Smulgîndu-se astfel, existența suscită pentru ea însăși *posibilitatea* — o categorie decisivă la Heidegger. Existența este ceea ce conține în sine posibilități.

Cel ce există are, așadar, posibilități. Printre acestea, una este esențială — posibilitatea în orice clipă, și în cele din urmă certitudinea, morții sale. Cel ce există își descoperă ființa ca „ființă întru moarte” (*Sein zum Tode*).

Este foarte important să înțelegem că, pentru Heidegger, moartea nu este doar un eveniment viitor, nici ceva care poate ne pîndește, ea nu se află în viitor. *Ca posibilitate, ea este încă de pe acum constitutivă existentului* (celui ce există). La drept vorbind, ființa-întru-moarte este ceea ce dă existentului posibilitățile sale. Altfel, acesta ar aparține pe de-a-neregul tehnicității ființării, nu ar exista pentru el nici posibilități, nici existență.

Pentru cel ce există, nu este vorba atât de a reflecta asupra morții, cît de o înstăpînire: existentul își asumă propriul neant ca ființă întru moarte și se smulge din țesătura opacă a „utilităților” constitutive ale vieții cotidiene în banalitatea ei, în mijlocul cărora mirarea în fața ființei ființării este înăbușită.

Prin această smulgere, existentul descoperă nu numai propria sa „ființă întru moarte”, ci și, în general, faptul că *se află* într-o situație particulară și determinată, într-un loc, într-un timp. Această modalitate de „a se afla în...” joacă un rol important la Heidegger. Existentul descoperă că se află într-o lume („ființa-în-lume”, cum o numește Heidegger), mereu în împrejurări temporale și spațiale cu totul aparte, care nu găsesc nici o justificare în utilitatea cotidiană și pe care el nu le-a ales. Acest dat arbitrar al unei situări în lume este numit de Heidegger *Geworfenheit* (starea a ceea ce este *aruncat*, oriunde); el exprimă prin aceasta faptul că situația efectivă în care se află existentul îi este la început funciar străină.

Este necesar să introduc aici un concept heideggerian central, cel de *Dasein*. Nu o fac cu plăcere, deoarece acest cuvînt, care nu poate fi tradus, joacă un rol decisiv atît la Heidegger, cît și la Jaspers, dar avînd pentru fiecare din cei doi gînditori un sens cu totul diferit, aproape opus, ceea ce antrenează neconținut grave neînțelegeri.

Heidegger descrie *Dasein-ul* drept ființarea căreia i-a fost încredințat *Dasein-ul* în ființa sa, ca ființa care trebuie să fie

existînd. Reluarea termenului de explicat în enunțul care îl explică este semnificativă: este vorba de două momente diferite.

Dasein-ul este aproape sinonim, la Heidegger, cu „om”, ca termen ce desemnează ființarea care descoperă că este aici: în lume, într-un loc, într-o situație în care este aruncată. Acesta e primul moment, momentul *fenomenologic*: el este *descriptiv*. Al doilea moment e *existențial*: *el face apel la o posibilitate a Dasein-ului*, care, ca „existent” (deci: ca libertate), *trebuie să-și fie propria ființă adevărată* (deci: o sarcină).

Condiția de fapt (*Faktizität*) a *Dasein-ului* comportă cele două momente: el este aruncat în lume, și există întru moarte. Ființa *Dasein-ului* este constituită de cele două momente, astfel încît se poate smulge pentru a-și apropria posibilități. Așadar, însăși situația de fapt (*Faktizität*) a *Dasein-ului*, dacă este asumată, îi deschide posibilitatea existenței.

Ca să fie asumată, această situație de fapt trebuie să aibă și ea o anumită „prezență” în *Dasein*, ea nu poate fi doar un dat exterior. Heidegger arată că prefixul *Da* semnifică o *deschidere* esențială a *Dasein-ului*: deschidere la propriul său *Da*, ca și *la lumea* în care există aici. *Dasein-ul* se luminează „ca ființă în lume”, nu grație unei alte ființări, ci în măsura în care este el însuși *die Lichtung*, „deschiderea-luminatoare” sau „lumișul”. (Avem aici de-a face cu un joc de cuvinte poetic, caracteristic pentru Heidegger, cu o ciudată claritate obscurizantă care-i este proprie.)

Trebuie să înțelegem aici ceva important: *Dasein-ul* ca ființă-în-lume nu este de o parte un dat, de alta o libertate limitată de acest dat, ci o apropiere de sine prin *Dasein-ul* ca deschidere la lume și ca ființă-întru-moarte. Cel ce devine un existent apropiindu-și situația sa de fapt devine capabil să „vestească” ființa ființării.

Prima mare operă a lui Heidegger, rămasă în pofida tuturor lucrărilor sale publicate ulterior opera sa principală, se intitulează *Ființă și timp*. Cum leagă Heidegger acești doi

termeni? Pentru el, dimensiunea fundamentală a timpului este *viitorul*. Ființa-întru-moarte, cum am văzut, aparține ființei *Dasein-ului*, și moartea nu e posibilă decât în viitor. Heidegger adaugă numaidecât: viitorul nu desemnează aici „un acum” care nu a devenit încă, dar va fi cândva „real”, ci *die Zukunft* (survenirea) în sînul căreia *Dasein-ul* se împlinește. Este deci esențial aici să înțelegem că timpul nu reprezintă deloc pentru Heidegger o dimensiune exterioară în care *Dasein-ul* „s-ar dezvolta” în vreun fel și în cele din urmă „ar muri”, ci o alcătuire interioară, o structură a înseși ființei *Dasein-ului*. Tocmai întrucît „este predestinat înaintării” (*Vorlaufen*) ca ființă-întru-moarte, *Dasein-ul* ca ființare se dovedește a fi în general, în ființa sa, viitor.

La fel procedează Heidegger în ce privește trecutul, pe care-l numește *Gewesenheit* și care, ca atare, „naște viitor”: *Dasein-ul* își asumă ca existent situația de ființă aruncată, care-i aparține deja ca fiind în lume, astfel încît *Dasein-ul* său viitor nu poate fi decât „ceea ce fusese mereu”, deci propriul său „trecut”.

Rămîne prezentul, situația de fiecare dată particulară a lui *Da*: existența se prinde prin acțiune de ceea ce i se oferă în lumea care o înconjură. După aceste exemple succinte și simplificate, se observă cum gîndirea heideggeriană îmbină metoda fenomenologică și analiza existențială. Prin intermediul existenței, ființa și timpul se lasă derivate una din alta și totodată se stimulează reciproc. Rezultă de aici un fel de *ontologie reflexivă* care nu este un discurs asupra ființei, ci analiza unei întoarceri la sine a *Dasein-ului*.

Pentru a face înțeleasă gîndirea lui Heidegger, ar mai fi necesar să explicăm aici cîteva concepte indispensabile, ca de pildă *Entschlossenheit* („hotărîre”), *Schuldigkeit* („stare de vinovăție”), *Sorge* („grijă”), *Furcht* („teamă”), *Angst* („angoasă”) etc. Dar trebuie să renunț. Să reținem doar această trăsătură fundamentală: esențialul ființei nu mai este aici eternitatea, cum se întîmplă atît de frecvent în cadrul

tradiției, ci *clipa*, dimensiunea timpului în care prezentul devine actual prezent pentru un existent.

Ființa și timpul apar îmbrucate una în alta, raportîndu-se una la cealaltă. Ființarea își dezvăluie sensul ființei desfășurînd unitatea structurii grijii în temporalitate — și invers. Reprezentările curente ale viitorului, prezentului și trecutului sînt respinse ca aparținînd unei temporalități neautentice. Ele nu sînt admise în *temporalitatea adevărată* decât cu sensul lor existențial. Dimensiunea primordială este deci aici viitorul; datorită ființei-întru-moarte, această dimensiune se dovedește a fi, ca viitor autentic, finită. Ați vrea poate să-i obiectați lui Heidegger viitorul infinit în care altceva se mai poate oricînd produce, și care aparține temporalității continue, neautentice și fără sfîrșit. Dar cea de-a doua nu poate fi decât derivată din prima.

Heidegger explică modul în care se constituie conceptele temporale vulgare și tradiționale. Ele aparțin lumii impersonale a lui „se”, care în fond nu este nimeni, și care, din acest motiv, nu există „întru-moarte”. Așa se face că putem avea o reprezentare a viitorului infinit — neautentic, anonim. Științele exacte ale naturii folosesc tocmai această temporalitate neautentică. Ele ascund astfel adevărul, în loc să-l dezvăluie și împiedică punerea întrebării cu privire la ființa a ceea ce ființează. Filozofia se face însă și mai vinovată în această privință atunci cînd vrea să fie „științifică”, în același sens al cuvîntului. Ea ajunge chiar să suprimе sensul întrebării care este propriu-zis întrebarea *umană*, aceea pe care nu o poate pune decât *Dasein-ul* ca existent.

întrebarea fundamentală cu privire la ființa ființării este, în alți termeni, întrebarea cu privire la adevăr, și ea este în fond singura pe care a vrut vreodată s-o pună Heidegger. În legătură cu aceasta, el formulează trei cerințe: rigoarea gîndirii, preocuparea pentru exprimare, economia de limbaj. Dar aceste exigențe nu au un sens generalizabil, și filozofia lui Heidegger nu instituie criterii obiective. Ea decurge din opera însăși.

Tradițional, s-a considerat întotdeauna că este o condiție elementară și o datorie, pentru cel ce caută adevărul, să se pregătească lăuntric prin imparțialitatea sa de a-l primi. Trebuie să te eliberezi de pasiuni, sentimente, impulsuri subiective, în așa fel încât să devii liber și deschis la obiectivitate. Și ce este această „obiectivitate”? Cel mai adesea — dar nu întotdeauna —, te gîndești la starea lucrurilor, așa cum se arată ele în realitatea *aflată în fața* celui care cercetează. Dar nu întotdeauna: ar putea fi vorba și de date din trecut, de acțiuni și evenimente istorice, care au fost *așa, și nu altfel*, și care ar trebui să fie recunoscute ca atare — indiferent dacă aceasta place sau nu cercetătorului. Mai există apoi acea altă „obiectivitate”, care se reduce mai curînd la comprehensiune, la imitarea sau la „mimarea” unei subiectivități străine — de exemplu, cînd cercetătorul vrea să afle motivele unei decizii istorice, să regăsească în sine dezvoltarea spirituală a unui poet sau procesul psihic prin care a trecut un bolnav mental: el caută atunci să înțeleagă, recurgînd la propria lui subiectivitate, ceea ce a fost cu adevărat trăit. Chiar în domeniul religios — și de asemenea în mistică — găsim această exigență de tăcere lăuntrică și imparțialitate, ca fiind condiția unei inspirații transcendente. Ne putem gîndi, de pildă, la unul din *Exercițiile spirituale* ale lui Ignațiu, care constă în a ține orizontală voința proprie aidoma tijeii orizontale a unei balanțe, pentru ca sufletul aflat astfel în suspensie să fie receptiv și sensibil la adevăr.

În toate aceste exemple, adevărul se află „în față”, iar exigența de „obiectivitate” și „imparțialitate” îl privește pe cercetător; el trebuie să devină capabil să descifreze și să primească acel adevăr, fără să-l altereze sau să-l tulbure. Cercetătorul se sprijină pe „realitatea” independentă de el, iar adevărul, pe care speră să reușească în cele din urmă să-l formuleze, ar trebui să corespundă definiției tradiționale: *adæquatio intellectus et rei*.

Pentru Heidegger însă, un asemenea proces, vădit mai ales în cercetarea științifică, aparține domniei neautenticului.

De fapt, cercetătorul se mișcă doar în mediul ființării, fără măcar să pună întrebarea cu privire la ființa ființării, deci fără să devină conștient de presuposițiile prezente implicite în cercetarea sa, ceea ce i-ar permite să le pună sub semnul întrebării. Nu poate fi deci vorba de adevăr. Căutarea adevărului nu se poate mulțumi cu *adæquatio* la o ființare. Adevărul trebuie să fie *aletheia*, așadar: dezvăluire a presuposițiilor implicite care determină dinainte cercetarea. Dar aceste presuposiții nu pot fi puse în discuție decît printr-o analiză a ființării care interoghează sau care cercetează — deci, în terminologia lui Heidegger, a *Dasein-ului*, analiză prin care *Dasein-ul* însuși este pus în joc.

Kant explicitase, în *Critica rațiunii pure*, precondițiile subiective generale ale oricărei experiențe și oricărei științe. Heidegger caută acum în *Dasein* precondițiile oricărei căutări adevărate a adevărului ca interogație asupra ființei ființării. Și cum *Dasein-ul* însuși este pus aici în cauză, Heidegger dezvoltă un fel de *analiză reflexivă a afectivității transcendente*, potrivit căreia problema adevărului nu poate fi pusă în mod autentic decît dacă *Dasein-ul* care o pune, asumîndu-și „ființa-întru-moarte”, proiectul și angoasa, a efectuat ruptura și a parvenit la existență.

În această afectivitate transcendentală, moartea joacă un rol decisiv — nu ca eveniment viitor, ceea ce ar fi „neautentic”, ci ca posibilitate mereu iminentă, care conferă fiecărei clipe unicitate și care nu încetează, ca neant, să neantizeze ființa ființării; ființa și proiectul său care, îndreptîndu-se spre înfîlnirea cu moartea, utilizează lumea din jur ca ansamblu de mijloace (*zuhanden*), în timp ce grija pe de o parte, angoasa de cealaltă stau mărturie existenței autentice. Și la aceasta se adaugă „statutul de vinovat” (*Schuldigkeit*), un ecou îndepărtat al păcatului originar care este totdeauna deja prezent, ca semn al neantizării actuale prin moarte.

Heidegger și discipolii săi țin să sublinieze în unanimitate cu indignare că, în analiza fundamentală care slujește

drept introducere la problema sensului ființei, *nici unul* din cuvintele care desemnează patetic stări afective nu este luat în sensul lui psihologic. Ne găsim, e drept, în plină cercetare ontologică. Totuși: când crezi în limbă precum Heidegger, când o iei atât de în serios ca el, nu se poate să nesocotești atmosfera și armonicele unui asemenea vocabular. Fie că o vrem sau nu, ele sînt prezente și-și fac simțită influența. Se înțelege, desigur, că aceste cuvinte nu desemnează stări afective „subiective”. Am spus-o: este vorba de o afectivitate transcendentală. Ele nu desemnează mai puțin afecțiuni — sau altminteri nu au nici un sens.

La acest limbaj încărcat afectiv, ca și la faptul că — aparținînd neautenticului unei conștiințe naive care acceptă fără nici o problemă lumea înconjurătoare —, condițiile și criteriile gândirii raționale sau comprehensive sînt respinse, se adaugă tonul ciudat de autoritar al acestei filozofii. Gîndurile sau luările de poziție nu sînt *propuse* cititorului, ci îi sînt prezentate, fără justificare, ca singurele posibile. Nu ești niciodată invitat să efectuezi un control sau o distincție. Asisti la ceva care seamănă cu o profeție: fie o recunoști, și prin aceasta te numeri printre cei aleși — un *Dasein* existent, capabil să pună în autenticitatea sa problema adevărului ca sens al ființei; fie rămii în afară, printre nenumărații „se” anonimi dintre care nici unul, în neautenticitatea sa, nu este și nu poate fi un „luminiș” (*Lichtung*), nici, ca să zicem așa, o ființă omenească.

Există fără îndoială o legătură între această amenințare ascunsă, acest limbaj liturgic în care formulele poetice se repetă ca pentru a conjura puteri tainice, și rătăcirea lui Heidegger în mișcarea național-socialistă, când devine în 1933 rectorul noului regim, sub autoritatea căruia maestrul său Husserl este eliminat ca evreu din Universitate și bibliotecă — Husserl, căruia-i dedicase lucrarea *Ființă și timp*, în semn de respect și prietenie.

Și totuși, Heidegger este fără nici o îndoială un filozof veritabil — „singurul printre contemporani”, cum obișnuia

Jaspers să spună, el, care, în pofida unei lungi prietenii cu Heidegger, a perceput totdeauna în gîndirea sa un anumit vid, o inconsistență, o anemiere a responsabilității.

Filozofia nu este nici știință, nici poezie. Aceasta nu-l îndreptățește deloc pe filozof să respingă ca „neautentice” criteriile științificității riguroase, nici să recurgă la poezie într-o asemenea măsură încît să facă din ea o magie sau o proclamație religioasă. Și aceasta cu atât mai puțin cu cît este vorba de libertate existențială. Mai tîrziu, existentul nu a mai constituit pentru Heidegger centrul preocupărilor sale; el a trecut de la analiza fundamentală a *Dasein-ului* la teoria ființei, în legătură cu care a dezvoltat un fel de teologie a limbajului poetic.

Karl Jaspers venea din nordul Germaniei. S-a născut la Oldenburg și a vorbit toată viața acea germană seacă în care se pronunță „s-pielen” și nu „sc/i-pielen”, și în care fiecare consoană rămîne distinctă una de alta. Aceasta dădea vorbirii sale precizie și transparență; prin pronunția sa se străvedea într-un fel cuvîntul scris.

A studiat mai întîi dreptul, dar, după cîteva semestre, s-a angajat în studii de medicină. Prin medicină a ajuns la psihiatrie și a fost cîteva ani asistent în clinica psihiatrică de la Heidelberg, unde a lucrat cu psihiatri eminenți.

Așadar, n-a făcut niciodată studii de filozofie în sens obișnuit. A avut o formație științifică și medicală. Și-a scris teza în domeniul psihiatriei. După aceea, a predat o vreme psihologia la Facultatea de filozofie a Universității din Heidelberg, unde, în cele din urmă, devine profesor de filozofie. De ce n-a început cu studierea filozofiei? Toată viața i-a fost stăpînită de iubire și venerație pentru această disciplină. Tînăr de tot, le-a explicat părinților, într-o scrisoare, ce i-ar plăcea să facă cel mai mult: i-ar plăcea cu deosebire, scria el, să se ocupe cu filozofia; dar nu găsea în el nici dimensiunea, nici demnitatea, nici măreția unui filozof; motiv pentru care, vrînd să-și facă viața folositoare, a dorit să devină medic.

Cînd, mult mai tîrziu, în 1921, a fost solicitat să ocupe o catedră de filozofie la Universitatea din Heidelberg, nu s-a considerat defel pregătit pentru această muncă, deși filozofia l-a preocupat tot timpul. A purces la dobîndirea unei formații, începînd cu începutul.

În 1937, guvernul național-socialist i-a retras orice drept de a preda într-o universitate germană. Existau pentru aceas-

tă decizie două motive, fiecare dintre ele fiind de altfel suficient; mai întîi, înseși luările sale de poziție filozofice, și apoi faptul că se căsătorise cu o evreică, ceea ce însemna a fi comis o crimă, „pîngărirea rasei” (*Rassenschande*). Jaspers și-a redobîndit catedra abia în 1945, cînd, la sfîrșitul războiului, Heidelbergul a fost eliberat de americani. Germania era în ruine. Auditorii, la Universitate, erau în majoritate soldați întorși de pe front, pierduți într-o lume distrusă din punct de vedere fizic și moral, cu orașele bombardate și unde victimele ororii erau nenumărate.

Pentru primul său semestru de predare, Jaspers a apucat numaidecît taurul de coarne: în această situație și în fața acestor oameni plini de speranță, Jaspers și-a intitulat primul curs: *Problema culpabilității* (*Die Schuldfrage*), care a fost publicat sub acest titlu. Este vorba de o analiză a diverselor niveluri care trebuie să fie examinate în legătură cu culpabilitatea fiecărui german individual, ca și cu cea a tuturor germanilor ca popor.

Schema acestei analize nu este totuși valabilă doar pentru situația din acel timp, ci și pentru toate situațiile trecute și viitoare, în care oamenii, după ce s-au făcut vinovați de crime colective, trebuie să se supună unui examen de conștiință. Un asemenea examen de conștiință trebuia efectuat fără menajamente, dar și fără masochism, fără complezență și fără retorică lirică ce simplifică și ridică în slăvi confesiunea. Găsim, cred, în acest opuscul o schemă cu valoare permanentă, care ne poate ajuta să clarificăm lucrurile. Iată de ce această lucrare, datată cu precizie și legată de o împrejurare istorică dată, mi se pare că face parte dintre acelea a căror validitate este și va rămîne universală.¹

De-a lungul anilor trăiți cu soția sa evreică în Germania național-socialistă, Jaspers a avut prilejul să cunoască lașita-

¹ Traducerea în limba franceză a lui Jeanne Hersch, a apărut la Éditions de Minuit sub titlul: *La Culpabilité allemande* (*Culpabilitatea germană*).

tea majorității oamenilor. Prieteni și colegi nu mai îndrăzneau acum să mențină contactele cu ei, nu din ostilitate personală, ci din lașitate, ceea ce era mult mai rău. La toate acestea, s-a adăugat experiența războiului: amândoi s-au văzut siliți să dorească pătimas, de la început, înfrângerea propriei lor țări, înfrângere indispensabilă salvării ei. A fost pentru ei unul din aspectele unor experiențe teribile. Încă înainte de război, pe vremea când, în 1936, toate țările din lume își trimiteau atleții la Jocurile Olimpice de la Berlin, Jaspers și soția sa — așa cum a povestit adesea filozoful după aceea — s-au simțit, în fața acestei afluențe de sportivi în împrejurările de atunci, „părășiți de toată lumea”.

Și totuși, amândoi erau legați profund de țara lor. Gertrud Jaspers provenea dintr-o familie de evrei stabiliți de secole în Germania — o familie care prin toate fibrele ei era legată de Germania tradițională. Soția lui Jaspers n-a putut niciodată depăși, după război, experiența acelor ani. Acesta a fost fără îndoială motivul hotărâtor pentru care filozoful a acceptat în cele din urmă, în 1948, invitația pe care i-a adresat-o Universitatea din Basel. El și-a continuat aici activitatea de profesor mult dincolo de vârsta obișnuită a pensionării. Se simțea bine la Basel, unde se vorbea germana. În plus, el simțea aici, atât în oraș, cât și în canton, ceva din atmosfera care existase în micile state din vechea Germanie. Și avea sentimentul că tradiția de libertate a micilor comunități politice se păstrase la Basel mai bine decât în orice altă parte. În ultimii ani ai vieții, Jaspers a devenit elvețian și baselez, fără a înceta să fie german.

A murit la 86 de ani. Se știe însă că încă din vremea copilăriei s-a diagnosticat la el o boală care, potrivit anticipărilor medicilor, îl hărăzea morții la douăzeci sau cel mult treizeci de ani. Cum de a reușit să se îngrijească el însuși și să atingă 86 de ani? A învățat să-și stăpânească boala, fiind propriul său medic. Toată viața a ținut seama în mod exemplar de boala sa. A știut să și-o asume fără să i se supună, ca să reușească să-și pună viața în serviciul operei sale și al

studentilor săi, și deci al filozofiei. Și-a impus o disciplină riguroasă: după fiecare interval de o oră și jumătate, își întrerupea munca, se întindea pe o canapea, făcea o mică pauză, tușea îndelung și bea puțin lapte — toate acestea cu o regularitate perfectă. Își stăpînea astfel boala și viața. Când era întrebat: „Ce faceți acum?”, răspundea: „Muncesc, încolo nu fac nimic.” Această viață de muncă i-a permis să scrie o operă considerabilă, care a fost publicată. A lăsat și o importantă operă postumă inedită, care a fost pusă la punct și în parte publicată prin grija Fundației Jaspers din Basel.

Lui Jaspers îi plăcea să citeze un proverb chinezesc: „Trebuie să fii bolnav ca să apuci bătrînețurile.” În ce mă privește, cred că a atins o vîrstă atît de înaintată grație fidelității: în primul rînd, fidelitate față de soția sa, care nu i-a supraviețuit mult timp; apoi fidelitate față de opera sa, față de filozofie, față de tot ce îi dicta anumite obligații, față de cine și de ce se legase în cursul vieții sale. Fidelitatea era o trăsătură esențială a gîndirii și atitudinii sale filozofice. Opera și omul formează în cazul lui o unitate. Opera lui Jaspers stă mărturie a profunzimii, rigorii sale științifice, a exigenței sale privind claritatea, chiar și acolo unde se afirmă sensibilitatea sa la opacitatea nopții și la latura ascunsă a transcendenței. Ea stă mărturie a exigenței inflexibile pe care a avut-o față de sine de-a lungul întregii sale vieți.

Despre soția sa, Jaspers spunea că l-a ținut mereu treaz, sub lumina existenței absolute. Să nu înțelegem greșit acest lucru: severitatea existenței nu poate fie separată, pentru Jaspers, de „lupta din iubire” care este „comunicarea”. Seriozitatea fără nici o concesie a vieții lor comune a fost pentru activitatea lui filozofică un imbold statornic și totodată o sursă inepuizabilă de curaj și seninătate. Eu însămi am trăit, în contact cu Jaspers, experiența bizuirii pe adevăr. Mult mai tîrziu am găsit ceva asemănător în operele lui Soljenițîn: un fel de seninătate, de victorie, aproape de bucurie grație faptului că atunci când te bizui pe adevăr te afli dincolo de tea-

mă, astfel că nimic rău nu te mai poate atinge, chiar dacă se întâmplă cea mai mare nenorocire.

După cum am văzut, Jaspers avea o formație științifică. Reflecția sa asupra esenței filozofiei s-a desfășurat comparându-se mereu cu gândirea științifică. Numeroși specialiști din științele naturii își fac o concepție filozofică pe care o inserează în viziunea lor științifică asupra universului, aplicându-i criteriile, metodele și interpretările care le sînt familiare din cercetările lor exacte; ei nesocotesc astfel specificitatea filozofiei. Mulți filozofi, în schimb, nu au o formație științifică și continuă să filozofeze ca și cum epoca n-ar fi fost niciodată atinsă de spiritul științelor naturii. Jaspers cunoștea însă din experiență demersul și metodele științelor, le practicasese el însuși timp îndelungat; avea deprinderea de a aplica criteriile cercetării științifice și de a se supune rigoriilor exigențelor lor.

În anii cei mai nefericiți pe care i-a avut de trăit în Germania sub regimul național-socialist, a găsit în sine — cum însuși o spune — suficientă liniște ca să se adîncească în studiul problemei în aparență cea mai abstractă cu putință: a încercat să elucideze problema adevărului și a dezvoltat o *Logică filozofică*. El a examinat premisele metodelor generale de gândire, situîndu-se pe punctul de vedere și în perspectiva filozofiei. Era vorba de a înțelege, într-un mod totodată mai clar și mai critic, ce este raționalitatea științelor naturii și, grație acestei elucidări prealabile, de a clarifica raportul acestei raționalități cu reflecția și credința filozofice. • El a pus astfel în lumină ceea ce constituie paradoxul fundamental al filozofiei: în știință, există totdeauna un obiect de cercetare, dar în filozofie nu. De ce? Pentru că filozofia cercetează, în *fond*, *ființa însăși*. Atingem aici rădăcina kantiană, profund kantiană, a gândirii lui Jaspers. Să ne gândim la *Subjekt-Objekt-Spaltung*, la *sciziunea subiect-obiect*. În știință, această sciziune domină pretutindeni, este clară: cercetătorul studiază o realitate care se află în fața lui, care este

pentru el *obiectivă*. Filozofia însă întreabă: ce este ființa? Ființa nu este nici subiectivă, nici obiectivă, sau este și una, și alta. Dacă încerc să gîndesc o sinteză a subiectului și obiectului, nu reușesc: subiectul este totdeauna ceea ce sînt eu, care gîndesc un obiect oarecare, fie și ceva din propria mea conștiință. Filozofia nu are obiect: ea este aceea „gîndire” deosebită, care nu are obiect. Ființa ei „înglobează” (*umgreift*) subiectul și obiectul; ea este, cum spune Jaspers, un „înglobant” (*ein Umgreifendes*).

Care poate fi însă justificarea unei „gîndiri” lipsite de obiect? În știință, se procedează la verificarea ipotezelor; în logică, se examinează coerența demersului demonstrativ. Dar ce se poate face în filozofie?

Departate de a nega caracterul precar al reflecției filozofice, Jaspers l-a pus în lumină cu toată vigoarea. El îl recunoaște: într-adevăr, filozofia nu este nici „constrîngătoare”, nici „general valabilă”. Ea este altceva, și deci ceva precar. O putem oricînd „respinge” pentru că nu este „cu adevărat științifică”, pentru că filozoful nu poate „demonstra” niciodată în mod definitiv ceea ce afirmă.

Dar atunci, cum de a putut filozofia să supraviețuiască de-a lungul mileniilor? Ca să continue să trăiască, ea are nevoie de consimțirea elevului. Aceasta nu implică defel că elevul trebuie să gîndească același lucru ca profesorul; dar trebuie ca el să înceapă prin a *consimți la modul de gîndire* al maestrului, care este un mod de gîndire filozofic. El va găsi singur, apoi, prin însuși exercițiul filozofării, justificarea *existențială* a propriei sale gîndiri.

Condițiile logice rămîn indispensabile pentru gîndirea filozofică. Jaspers li se supune statornic, dar el prelungește această gîndire pînă la limitele ei, acolo unde ea este pusă în dificultate datorită non-obiectivității finalității sale înglobante — ori datorită originii sale absolute, acolo unde categoriile intelectului se dizolvă sau se anulează de la sine în „greșeli logice”, inevitabile aici, cum ar fi tautologiile, contradicțiile, cercurile vicioase.

O să vedem mai departe care era atitudinea lui Jaspers față de religie și ce înțelegea el prin „credință filozofică”. Aș vrea să subliniez aici doar un aspect: n-ar trebui să căutăm adevărata sa „patrie religioasă” într-o anume biserică sau confesiune. Această „patrie” era tradiția marilor filozofi. Aici și-a trăit și re trăit el permanent, în pietate și venerație, printre diversele figuri ale istoriei, credința filozofică într-un Dumnezeu ascuns.

Nu este deci surprinzător că Universitatea — adică instituția privilegiată prin care tradiția filozofică se transmite și se perpetuează în lumea noastră actuală — a constituit pentru Jaspers obiectul unei preocupări durabile și ardente. El a lăsat o scriere importantă, intitulată *Ideea de Universitate*. Termenul „idee” trebuie înțeles aici în sens kantian, și aproape chiar platonician. El nu se ocupă de Universitatea reală, așa cum există ea actualmente în fapt, ci într-un fel de modelul care ar trebui să însuflețească neconținut spiritele profesorilor și studenților, pentru ca viața universitară cotidiană să nu fie niciodată satisfăcută de ceea ce este.

„Ideea” pe care și-o făcea Jaspers despre Universitate era cea mai înaltă cu putință. Faptul de a-ți exercita aici în mod liber meseria i-a apărut tot timpul ca un privilegiu încărcat de obligații. Și aceasta din mai multe motive: primul era libertatea spirituală deplină pe care i-o lăsa această meserie — și care, după el, trebuia cu orice preț și întotdeauna lăsată filozofului. Îi era absolut imposibil să conceapă un învățământ universitar subordonat vreunei obligații dogmatice, oricare ar fi fost ea. A lucra la Universitate însemna pentru el a dobândi simțul adevărului în știință, deci cunoașterea metodelor și a adevăratei lor puteri, și prin aceasta cunoașterea limitelor puterii științelor. La Universitate se dezvoltă simțul filozofic al adevărului care poate fi atins pe calea metodelor, și sensul transcendent al adevărului care este vizat de credința filozofică. Universitatea în întregul ei trebuie să se consacre cercetării fără compromis, care nu trebuie să se justifice decât în fața rațiunii și a criteriilor adevărului. De

aceea, ea era în ochii săi refugiul libertății de gândire, al libertății responsabile a spiritului. Faptul că Universitatea a putut deveni un instrument de propagandă constituia pentru el cea mai gravă trădare.

La această temă se adaugă o alta, despre care n-am vorbit încă, și care a jucat un rol considerabil, atât în filozofia, cât și în viața sa: *comunicarea*. Comunicarea autentică dintre două ființe omenești constituia factorul absolut decisiv; iar Universitatea, ca loc al libertății, oferea posibilitatea unei comunicări autentice între profesori și studenți, ca și între studenți, și, dacă se poate, între profesori.

Vom vedea mai încolo tot ce semnifică acest termen de „comunicare” în filozofia sa. Trebuie totuși să știm de pe acum că „a comunica” nu înseamnă, în primul rând, o înțelegere reciprocă, ci o *perspectivă comună* a celor care vorbesc și cercetează împreună, pe drumul către adevăr. În acest sens, Universitatea, acest loc al cercetării și învățămîntului, este un loc privilegiat pentru comunicare.

Jaspers folosește adeseori verbul *appellieren*, „a face apel la”, însoțit de un semn cu degetul care-i precizează sensul: este vorba de a trezi existența, la interlocutor, pentru ca ea să se facă prezentă în cazul în care ar fi distrasă sau amorțită. El se referea, și aici, la „credința filozofică”: filozoful nu ar fi admis niciodată să se spună despre cineva că nu se poate face apel la el, că îi lipsesc posibilitățile lăuntrice. În orice ființă omenească există, după Jaspers, această posibilitate a *existenței*, se poate face apel oricînd la ea, și aceasta este, de altfel, partea cea mai importantă a activității unui profesor de filozofie. De pildă, cînd se dezvoltă — cum încerc eu să fac aici — o idee a unui mare filozof din trecut, el se adresează astfel capacității auditorului său de a-și exercita credința filozofică. Se înțelege de la sine că maestrul trebuie să fie deschis și obiectiv, respingerii. Ceea ce contează însă nu este să ai dreptate, ci să cauți adevărul.

Se simțea la Jaspers o umilință care nu era o atitudine psihologică; o umilință mai profundă, în fața adîncirii și a

misterului condiției umane înseși: întâlnim limitele cunoașterii pentru că aceasta se produce în lumea unde stăpânește sciziunea subiect-obiect, iar ceea ce căutăm noi în cele din urmă nu este nici subiect, nici obiect.

Înainte de a expune esența filozofiei lui Jaspers, aș mai dori să-l caracterizez sumar pe psihiatrul care a fost și să rezum ce gîndea el despre *psihanaliză*.

Primele sale lucrări — ceea ce se explică prin biografia sa — au fost lucrări de psihiatrie. Marea sa *Psihopatologie generală* a rămas o operă clasică, folosită încă și astăzi. Jaspers a adus-o de altfel periodic la zi. El a introdus mai întîi o importantă distincție între *psihologia explicativă* și *psihologia comprehensivă*, la care psihiatrii recurg și azi. O stare psihică sau anumite tulburări psihice vor fi *explicate* atunci cînd le găsim *cauze* fie în psihism, fie în fiziologie, de pildă în creier. Astfel, ele pot fi de origine chimică sau fiziologică în cazul în care creierul este lipsit de o anumită substanță sau a suferit o leziune. Avem atunci de-a face cu o ramură a științei pozitive, care stabilește o legătură cauzală între fenomene.

Celălalt tip de psihologie — psihologia comprehensivă — are alte caracteristici: „înțelegem” o stare de conștiință sau comportamentul unui subiect psihologic cînd putem lega fenomenele sale psihice de anumite *motive*. A înțelege înseamnă deci a te referi, prin analogie, la propria ta experiență subiectivă; înțelegi că anumite impresii provoacă stări afective care la rîndul lor suscită speranțe, halucinații sau angoase.

În psihologia explicativă, se recurge la relația de cauzalitate, în psihologia comprehensivă, cel ce „înțelege” se slujește de propria lui subiectivitate, prin care știe ce înseamnă să trăiești pentru un țel sau să dorești ceva: aceasta îi permite să „mimeze” ce se petrece în celălalt.

Cele două orientări sînt legitime, dar tind către ținte cu totul diferite. Eroarea începe cînd una pretinde să se substi-

tuie celelalte și cînd concluziile uneia sînt transpuse în domeniul celeilalte. Jaspers reproșează psihanalizei faptul că nu distinge între cele două orientări și chiar că tinde să le amestece.

Antrenat de curentul științelor naturii care dominau epoca sa și se bazau pe explicația cauzală, observă Jaspers, Freud a afirmat că în calitate de fondator al psihanalizei a dezvoltat o teorie științifică aptă să explice tulburările mentale prin cauze antecedente. Aceste cauze erau vechi tulburări ale căror rădăcini trebuiau redescoperite pentru a explica de ce un pacient se comporta din cînd în cînd într-un fel sau altul sau prezenta cutare ori cutare simptom cu ocazia cutărei sau cutărei asociații. El spera deci să obțină prin psihanaliză o explicație cauzală. Tocmai de aceea a încercat să stabilească un mod de explicație oarecum stereotip — pe care multă lume i-l reproșează azi. Acest caracter stereotip al interpretărilor freudiene decurge direct din intenția sa de a găsi explicații de natură științifică, deci asemănătoare celor la care au recurs științele naturii și de la care se cere să fie repetitive, deoarece tocmai prin repetarea lor vor putea fi verificate. Pe scurt, este vorba de o relație cauzală. Jaspers pune însă în evidență faptul că *aceste explicații ale psihanalizei nu sînt cauzale decît în aparență*. Important, pentru Freud, era să aducă la lumină factori ascunși în trecutul pacientului, care explică starea lui actuală. Și cum acești factori erau de-acum inconștienți, cum legătura dintre ei și starea actuală a pacientului nu mai era vizibilă, experiența lor vie fiind întreruptă și urma pierdută, devenea posibilă transformarea lor în cauze, de unde și pretenția că se oferă astfel o *explicație cauzală*. În realitate însă, o asemenea experiență din prima copilărie, demult uitată și cufundată în inconștient, nu-și dobîndește virtutea *explicativă* decît în măsura în care sîntem capabili să o *înțelegem*, adică să „mimăm ” subiectiv legătura ei cu starea actuală a pacientului. Trebuie să *înțelegem* care au fost altădată nevoile sau dorințele sale și de ce evenimentul redescoperit a provocat un șoc determinat; tre-

buie să înțelegem ce răsfrângere a avut asupra afectivității sale profunde, asupra așteptărilor, dorințelor, eforturilor și instinctelor sale. Deși se pretinde că avem de-a face cu o explicație pur cauzală, în realitate este vorba de o „mimare” a subiectivității pacientului.

În rezumat: Jaspers descoperă în psihanaliză, care vrea să fie o știință, un amestec inextricabil între cauzalitatea din psihologia explicativă și „mimul” din psihologia comprehensivă, încât de foarte multe ori una din metode se substituie celeilalte.

Ne putem întreba dacă psihanaliza nu-și datorează eficacitatea tocmai acestei impurități metodologice, cu alte cuvinte caracterului său „mixt”. Aceasta ar îngădui poate să înțelegem și de ce anumite diagnostice psihanalitice pot fi eficiente din punct de vedere terapeutic, chiar independent de acordul sau dezacordul lor cu trecutul realmente trăit al pacientului.

Aici se pun terapeutului probleme morale grave, în măsura în care acesta pretinde că-și lecuiește pacientul pe baza unei metode cauzale obiective, în timp ce de fapt introduce în tratament elemente de „mim” aparținând psihologiei comprehensive, care sînt de natură subiectivă și țin de cu totul altă realitate.

Jaspers considera că psihanaliza profită adesea de metoda sa „mixtă” ca să sporească dependența pacienților și de aceea a ținut să ne pună în gardă în mod repetat. Pentru el constituia un articol de credință faptul că orice ființă omenască — independent de orice diagnostic, fie și un bolnav mental — trebuie să fie considerată o ființă virtual liberă. În cazul unei maladii mentale, este vorba tocmai să-l ajuti pe bolnav să-și recapete libertatea.

Să trecem acum la expunerea cîtorva elemente esențiale ale *Filozofiei* lui Jaspers, opera sa centrală. Am putea s-o definim ca fiind o *meditație rațională asupra limitelor condiției umane*.

Jaspers își conduce reflecția pînă la limitele ei, mai întîi pentru a explora situația *în lume* a subiectului gînditor, apoi pentru a înțelege care este *prezența sa printre ceilalți oameni* și, în sfîrșit, pentru a descoperi posibila sa libertate *în fața transcendenței*.

Omul a cărui conștiință se trezește se află mai întîi în mijlocul unei anumite realități care se numește *lume*. Lumea este pentru el inepuizabilă și se prezintă ca ansamblul a tot ce există, deci ființa. Omul caută să o cunoască așa cum este ea. Lumea este pentru el ființa tocmai în măsura în care nu depinde de el, se află acolo pentru el și pentru ceilalți *așa cum este ea*. Datorită acestui fapt, *obiectivitatea* este mult mai mult decît o exigență științifică: ea este de natură ontologică.

Tocmai de aceea, omul ar vrea să înțeleagă în mod obiectiv lumea ca totalitate. Dar el nu se poate sustrage situației fundamentale a oricărei gîndiri: ca *subiect* gînditor, el se situează în fața acestei realități-ob/ect, a cărei totalitate ar vrea s-o constituie. Și atunci omul se miră: așa ceva este cu neputință! Această totalitate presupusă nu-l poate defel conține, pentru că el o gîndește ca subiect. Niciodată lumea nu se va închide pentru el într-o totalitate.

Dincolo de această imposibilitate, omul mai descoperă că, în funcție de felul în care interoghează lumea asupra ființei sale, de metoda de gîndire cu ajutorul căreia încearcă să găsească răspunsuri la întrebările sale, *apar în lume rupturi insurmontabile*, de pildă: între neînsuflețit și viu, între viu și spiritual.

Subiectul gînditor rămîne deci pentru totdeauna în interiorul tensiunii kantiene subiect-obiect, într-o lume care niciodată nu va avea pentru el unitate și care nu va fi niciodată o totalitate. Cunoașterea totalității ne este inaccesibilă.

E adevărat, putem merge tot mai departe, spre un orizont aflat mereu dincolo de ceea ce cunoaștem deja; dar nu putem proclama niciodată o cunoaștere avînd pretenția de a se aplica totalității, întrucît aceasta ne este refuzată prin chiar faptul

că încercăm să cunoaștem. întrebarea fundamentală pusă de toți marii filozofi, în legătură cu mirările lor, a fost: ce este ființa? în raport cu această întrebare, se poate spune despre filozofia lui Jaspers că este *desfășurarea eșecului unei ontologii*.

Ontologia este știința ființei. Filozofia lui Jaspers pune întrebarea cu privire la ființă ducînd-o atît de departe, încît ne închide într-un eșec fundamental și reușește, prin acest eșec, să spună ceva despre ființă. Nu avem nici o cunoștință despre ea, dar putem resimți ceva din ființă, în eșecul însuși. Filozofia lui Jaspers este astfel un eșec al ontologiei, care spune ceva despre ființă.

Luminarea existenței: subiectul s-a străduit să se orienteze în lume pentru a-și găsi locul în cadrul totalității. Dar totalitatea s-a dérobat în multitudinea perspectivelor inepuizabile, larg deschise, ale cercetării. Lumea sfîșiată trimite subiectul la sine însuși, căci numai în relația lor cu el perspectivele dobîndesc coerența grație căreia cuvîntul „lume” nu este lipsit de sens.

Subiectul se vede deci redus la sine ca subiect. Hotărîtor aici este „eul însuși” *ca subiect*, și nu ca obiect al reflecției sau introspecției.

Iată-ne aruncați înapoi, de la limita extremă a cercetării noastre în vederea unei *orientări în lume*, la însăși originea acestei cercetări științifice, la rădăcina voinței noastre de cunoaștere. Și această origine se numește, la Jaspers, *existență*.

Cum existența nu aparține lumii faptelor, ci lumii libertății, Jaspers vorbește cu precădere de *existență posibilă*. Și, din același motiv, nu este vorba de a dobîndi o cunoaștere a existenței — ea nu este un obiect —, ci de a-i *lumina* posibilitatea și, prin aceasta, de a o stimula, de a o spori, de a o chema să se actualizeze în chip autentic.

Or, gîndirea care ar vrea să lumineze existența trebuie să fie ea însăși *existențială* și să se deosebească radical de gîndirea care, atunci cînd se orientează în lume, raționalizează experiența recurgînd la legi și teorii. Diferite vor fi deo-

potrivă *limbajul* și *metodele* sale. Ele nu sînt directe, ci *indirecte*, și nu au sens decît pentru cel ce recunoaște, în aceste metode, în aceste cuvinte, ceva din propria sa existență și este pregătît să primească un apel adresat propriei sale libertăți.

Avem de-a face aici cu o trăsătură esențială a filozofiei, și care explică de ce unii filozofi nu înțeleg nimic din anumiți alți filozofi. în măsura în care filozofia se adresează existenței posibile, adică libertății, ea trebuie să se folosească de un limbaj indirect, pe care un alt gînditor îl înțelege sau nu-l înțelege. Este vorba de limbaje pe care nu le putem face obiectiv omogene sau compara între ele. în ochii unor filozofi, aceasta constituie o modalitate de a te sustrage oricărui criteriu și de a te refugia într-un subiectivism pur. în fapt însă, cred că ei refuză pur și simplu să vadă condiția umană așa cum este ea, și nu așa cum ar fi inventat-o Jaspers sau filozofia. Cînd ființa omenească, în calitatea ei de posibilă libertate, caută să lumineze existența, este evident că ea nu dispune de un limbaj direct, universal valabil, care nu ar fi decît obiectiv. De aceea recurge la un limbaj indirect, a cărui semnificație se măsoară prin eficacitatea sa; acest limbaj nu poate fi nici tehnic, nici obiectiv; el trezește libertatea, făcîndu-se înțeles de ea.

Limbajul științific nu este universal constrîngător decît legat de un punct de vedere, de o metodă, de un stadiu al cunoașterii atins în momentul în care e folosit. Ceea ce enunță el este deci constrîngător pentru orice minte normală, dar în mod relativ, în timp ce limbajul care luminează existența nu este niciodată universal valabil și constrîngător, deoarece se adresează libertății altuia — dar se referă la absolut.

Dacă vrei, așadar, să înțelegi un anumit filozof, e absurd să începi prin a-l respinge. Ca să-l înțelegi, trebuie să consimți mai întîi să *gîndești împreună cu el*, „împrumutînd de la el” propria libertate. Dacă această libertate refuză să colaboreze, nu-l vei înțelege niciodată. înțîlnim astfel la Jaspers

doi poli opuși, cel al validității constrângătoare, dar relative, și celălalt, unde se luminează absolutul. Relativitatea se află de partea validității universale, absolutul de partea luminării, care nu constrânge niciodată pe nimeni.

Aceștia sînt cei doi poli ai acestei filozofii. Se pune însă atunci o întrebare: de ce constatăm că, de-a lungul istoriei filozofiei, filozofii nu au conținut să argumenteze și să înlănțuie deducțiile logice? Ei s-au străduit întotdeauna să evite contradicțiile, să avanseze demonstrații coerente și bine legate — Kant mai mult decît oricine. Dacă examinăm însă mai îndeaproape aceste raționamente, descoperim că, dincolo de validitatea lor constrângătoare, ele au o eficacitate diferită, prin care modifică spiritul celui care le citește. Să ne amintim: am văzut, în legătură cu Platon, că atunci cînd îi citim un dialog nu mai sîntem aceiași, la sfîrșitul lecturii, cu cei care eram la început.

Filozofia este un domeniu ciudat. Ea argumentează cău-tînd puncte de sprijin în obiectivitate și raționalitate, și totuși se așteaptă să fie înțeleasă, tocmai prin această argumentare, de o posibilă libertate, de o existență care-i „mimează” demersul pentru a-l înțelege în ea însăși sau pentru a deveni ceva mai esențial decît însuși acest demers.

Sînt convinsă că ea nu poate renunța la acest dublu aspect, tocmai pentru că acesta corespunde situației specifice omului. Cînd omul caută adevărul, el caută adevărul absolut; a căuta adevărul absolut implică însă, pentru om, necesitatea ca el să se sprijine pe obiectivitate și raționalitate — și să recunoască în același timp că condițiile acestora se subordonează sciziunii subiect - obiect, ceea ce înseamnă că ființa nu ar putea fi redusă la o cunoaștere de acest tip.

Raportul cu absolutul sau necondiționatul compensează, oarecum, în filozofie insuficiența demonstrațiilor constrîngătoare. De ce am ajuns să vorbim aici de absolut? Fiind unică, concretă și în situație concretă, *existența* se înrădăcează, după Jaspers, în absolut sau necondiționat. Ea poate fi doar *luminată*, tapotînd-o la absolutul pe care Jaspers îl numește

transcendență. Existența este capacitatea de a lua o decizie liberă, o decizie care, situată în timp, străbate timpul pînă la eternitate.

Eternitatea nu este, pentru Jaspers, nici durată fără sfîrșit, nici absență a timpului. Ea poate fi atinsă printr-o „ruptură a timpului” care conferă clipei existențiale greutatea sa absolută. Ea nu se situează în lumea de dincolo și nu este străină istoriei. Eternitatea este, în timp, ceea ce transcende timpul. Jaspers o numește *transcendență*, uneori *Dumnezeu*. Existența nu este posibilă decît raportată la transcendență. Transcendența nu are sens decît pentru existență. Absolutul operează în timp, printre realitățile empirice și împrejurările particulare, grație acțiunii libere istoricește condiționate, dar ale cărei sursă și sens se află în altă parte. Existența știe că nu s-a autocreat. Ea își este sieși un dar al transcendenței. Ea se percepe nemijlocit pe sine în finitudinea sa, nefiind pretutindeni, nefiind totul; dimpotrivă, se află undeva, într-un loc, într-un timp. Se află *într-o situație dată*.

Situația, în sens existențial, cuprinde datele concrete, spațiale și istorice în mediul cărora se află subiectul. Existența se sustrage oricărei generalizări, întrucît, dacă, pe de o parte, se raportează la absolutul transcendenței, pe de altă parte este înrădăcinată în orice clipă într-o situație unică, în *hie et nunc* (aici și acum). Ea nu este deci niciodată un început absolut, niciodată libertate totală, într-un vid unde, ca și în neant, totul ar fi posibil. Dimpotrivă, existența este, iremediabil, aservită unor serii de precondiții pe care ea nu le-a ales și pe care trebuie totuși să și le asume. Jaspers numește aceste date, pe care nici un om nu le poate alege și cărora trebuie totuși să le dea un sens sub raport existențial, *situații-limită*. De exemplu: epoca și mediul în care s-a născut; părinții, pe care nu i-a ales; suferința, care ține de faptul că nimic din ceea ce iubește și de care se bucură nu scapă condiției efemerului; propria sa moarte.

Aceste situații-limită sînt departe de a nu avea la Jaspers decît o funcție negativă. Existența se străduiește să le explo-

reze sensul prin propria sa experiență, ca să se elibereze de orice abstragere iluzorie și să fie autentic prezentă în situația în care se află. Căci atunci când aspiră la o libertate totală, existența se pierde în nelimitat.

Am vorbit pînă acum doar de omul izolat, de situația lui în lume, de determinările și limitele lui, de existența pe care i-o dăruiește transcendența. Totuși, existența implică în mod necesar, după Jaspers, *comunicarea* cu o altă existență. Noțiunea de comunicare este pentru el la fel de centrală precum cea de existență, ele sînt de nedespărțit.

El distinge între „transmitere” (*Mitteilung*) și „comunicare”. *Transmiterea* permite oamenilor să-și coordoneze activitățile în lumea în care se desfășoară experiența lor comună, în care se hrănesc și luptă pentru supraviețuire. Jaspers numește *Dasein* acest nivel al condiției umane. Omul ca *Dasein* este un subiect vital care, pus în condiții determinate, asociat cu alții sau luptînd împotriva lor, trebuie să-și apere condițiile de viață la nivelul practic al realităților cotidiene. Claritatea cuvintelor transmise și schimbate rezultă din univocitatea datelor obiective, a realității empirice care este vizată de toți. Transmiterea este cu atît mai univocă cu cît temele istorice, existențiale sînt mai riguros eliminate și cu cît cei ce vorbesc rămîn în anonim.

O „transmitere” înrudită se produce în domeniul științei. Și aici ea se realizează la un nivel impersonal, și totuși locul de convergență al celor ce vorbesc e diferit: este vorba de ceea ce Jaspers numește „conștiință în genere” (*Bewußtsein überhaupt*). „Conștiința în genere” este nivelul condiției umane la care omul caută, prin intermediul raționalității și obiectivității, adevărul sub forma unei evidențe constrîngătoare pentru toți. Apodicticitatea, evidența constrîngătoare se impune tuturor în știință, fără să aibă totuși o validitate absolută.

Subiecții care vorbesc între ei nu sînt implicați sub raport existențial nici în cazul transmiterii „practice” din viața co-

tidiană la nivelul *Dasein-ului*, nici în cazul transmiterii științifice la nivelul conștiinței în genere. Nu ceea ce sînt ei înșiși își transmit unul altuia, ci constatări obiective, a căror validitate nu depinde de ei.

Comunicarea, în schimb, este altceva. Ea este *comunicare a unei existențe cu o altă existență*. Nu mai este vorba de ceea ce este empiric obiectiv sau universal evident, ci de existență, de posibilitățile, de adevărul, de situația, originea și absolutul său. Chiar atunci când discursul pare că recurge la date obiective, acestea sînt doar mijloace de expresie, ceva de felul unei probe la care o existență o supune pe alta și prin care se interoghează ea însăși.

Comunicarea existențială este la fel de departe de transmiterea empirică sau rațională ca și de o voință de putere care-l stimulează pe un subiect să facă din altul supusul lui. În timp ce conștiința în genere se ocupă de realități obiective, existența nu cunoaște decît convingeri. Ea trăiește pentru ele, uneori moare pentru ele. Dacă aceste convingeri s-ar putea impune printr-o raționalitate constrîngătoare, ele și-ar pierde adevărul existențial, deoarece nu au sens și adevăr decît pentru existența considerată în libertatea sa, ceea ce exclude orice constrîngere fizică sau logică.

Convingerile prin care existența se leagă, pe viață și pe moarte, cu absolutul nu pot fi comunicate decît într-un schimb pentru care libertatea — și deci rezistența — celuilalt, ființa sa ireductibil diferită, constituie totodată un obstacol permanent și o condiție indispensabilă. Jaspers numește procesul acestui schimb „luptă din iubire” (*liebender Kampf*).

Este vorba realmente de o luptă, căci comunicarea se face de la existență la existență, deci ca relație eficace între două absoluturi. Este o luptă „din iubire” pentru că aici existența nu caută victoria, ci adevărul, pentru celălalt și pentru sine. Dar cum fiecare existență nu ființează decît întru absolutul de care este legată, rezistența sa față de altul va fi și ea la fel de absolută ca și deschiderea față de el.

„Lupta din iubire” are deci puțin de-a face cu ceea ce obișnuim să numim „toleranță”. „Deschiderea” existenței nu este o „deschidere spirituală”. Existența nu se deschide la „idei”, ca să le insereze fără rezistență în ale sale. Ea se deschide celeilalte existențe, absolutului din care aceasta trăiește — și nu doar se deschide, ci pune la încercare, își însușește, luptă, deoarece atunci când întâlnește absolutul altuia, este în joc propriul său absolut. De aceea, cum spune Jaspers, comunicarea existențială este o luptă, fără rezerve, fără limite, fără menajamente, în care este vorba de existența celui alt, prin care se actualizează existența mea.

Căsnicia lui Jaspers a fost un exemplu de o asemenea comunicare. Un alt exemplu a fost dat cu prilejul unei dezbatări între Jaspers și un teolog catolic, convins și cinstit. Zidul care-i despărțea s-a menținut, în pofida celei mai mari deschideri de ambele părți. Ca urmare a angajării sale absolute în favoarea liberului adevăr al credinței filozofice, Jaspers a continuat să refuze orice revelație în fața căreia rațiunea ar trebui să se încline; teologul a continuat să afirme exigența absolută a acestei revelații încercând să resoarbă credința filozofică în credința sa revelată. Conflictul era insolubil, și totuși peretele care-i despărțea devenea din ce în ce mai subțire, aproape transparent, deși insurmontabil.

Absolutul căutării adevărului în comunicarea existențială nu l-a făcut defel pe Jaspers să devalorizeze cercetarea științifică la nivelul ei propriu, cel al conștiinței în genere. Dimpotrivă, tocmai acest adevăr existențial și transcendent susține și nutrește adevărul constrângător al științei, față de care pare totuși fragil și lipsit de apărare. Tocmai adevărul existențial păstrează vie, în cercetarea științifică, exigența *existențială* a unei certitudini impersonale și a unei permanente asceze a subiectivității. Cucerirea răbdătoare a unor cunoștințe potențiale și relative în știința obiectivă este susținută și valorizată de nostalgia unui adevăr absolut. Marii savanți o știu bine, din experiență.

în domeniul *Metafizicii*, filozoful încearcă să „exploreze” ceea ce se află la originea existenței: *transcendența*. Gândirea metafizică este o gândire ciudată, care provoacă mirarea. Ea vizează transcendența care, întrucât înglobează subiectul și obiectul, nu poate constitui un obiect pentru gândire.

Jaspers se găsește aici într-o situație asemănătoare cu cea a lui Kant când încearcă să gândească noumShul, despre care nu știe nimic altceva decât că este de negândit. De aceea, expresia „lucru în sine” este în mod necesar o contradicție în termeni, pentru că „în sine”-le nu poate să fie în nici un caz „un lucru”. Dar ceea ce limbajul astfel violentat face inteligibil este tocmai această imposibilitate.

Jaspers procedează în același mod, și nici nu poate face altfel. Se observă totuși la el două particularități divergente. Pe de o parte, el face din această dificultate de nedepășit una din temele reflecției sale metafizice — ceea ce Kant nu face aproape niciodată. Pe de altă parte, metoda expunerii este la Jaspers mai dinamică, ea este „pe drum”, înaintează. Jaspers își însoțește cititorul până ce acesta realizează *împreună cu el* experiența unui eșec la limită. Trebuie să te angajezi cu adevărat pe acest drum (*via negationis*), să mergi pe el, să efectuezi realmente operațiile spirituale pe care le impune — și dacă existența s-a pus efectiv în joc în aceste operații, atunci *experiența limitei* îi poate sugera ceva despre transcendență. Așa se prezintă gândirea metafizică.

Jaspers a dat adeseori transcendenței numele de *Dumnezeu*. Este vorba atunci de un Dumnezeu ascuns (*deus absconditus*), care nu se revelează — în nici un caz printr-o revelație universal valabilă și exclusivă. Transcendența nu are realitate pentru existență, ca prezență trăită și simțită, decât în măsura în care existența se angajează în mod absolut. Când este vorba de fundamentul absolut al oricărei certitudini, nici o certitudine obiectivă nu e posibilă. Problema existenței lui Dumnezeu nu are nici un sens dacă Dumnezeu este transcendența însăși a ființei, „condiția de sens” pentru orice problemă referitoare la existență. Una din două: ori

problema este pusă din adîncul transcendenței ființei, și atunci răspunsul nu poate fi decît o tautologie afirmativă; ori problema este pusă la nivelul realității, și atunci răspunsul nu poate fi decît negativ, o negație care ignoră ceea ce neagă.

Transcendența nu poate fi arătată, nici demonstrată, și nimic nu poate fi spus despre ea în limbaj direct. Și totuși, ea nu e separată de realitatea empirică, pentru că tocmai în această realitate și „în situație” existența înlînește situațiile ei limită, se actualizează în unicitatea sa, își asumă datoriile, se expune și hotărăște. În realitatea empirică, existența găsește semnele care-i vorbesc despre transcendență și pe care Jaspers le numește „cifruri” sau „scriere cifrată” a transcendenței.

Nu se poate spune care anume spectacol al naturii, care operă de artă, experiență psihologică, comportament uman sau reflecție filozofică este sau ar putea deveni un *cifru*. Nimic nu este cifru, totul poate să fie cifru. Cifrurile nu vorbesc despre transcendență decît pentru existență, adică pentru libertate. Numai aceasta elaborează cifruri ale transcendenței, „descifrîndu-le”.

Cifrurile posibile sînt nenumărate. Caracterul lor ambiguu este inevitabil și în același timp indispensabil pentru absolutul „lecturii” existențiale. Această lectură, cum spune Jaspers, este „o acțiune lăuntrică”, un proces care hotărăște asupra celui ce vrei să fii, o devenire a ta ca sine care este totuna cu ascultarea transcendenței.

Jaspers se ridică neconținut împotriva confuziei care constă în a considera cifrul, sau chiar interpretarea lui, drept transcendența însăși. El luptă pe toate fronturile împotriva tuturor formelor de idolatrie și superstiție. „Pentru ca omul să nu pună mîna pe divinitate și pentru a putea fi el însuși cel care trebuie să fie, este necesar ca el să păstreze puritatea transcendenței, ascunsă, depărtată și străină” (... *muß er die Transzendenz rein erhalten in ihrer Verborgenheit, Ferne und Fremdheit*).

Astfel, existența, raportată la transcendență, rămîne în lume. Tocmai *eșecul* în lume constituie cifrul decisiv al transcendenței, și aceasta nu doar datorită caracterului efemer a tot ce înlînim aici. Așa, de pildă, gîndirea logică, atunci cînd se ajunge la limitele ei, se confruntă cu antinomii de nedepășit, care-i contrazic principiul fundamental de non-contradicție — și vedem apărînd, dincolo de ele, înglobantul unui adevăr care nu mai este rațional. Progresele științei nu oferă lumii posibilitatea să se închidă într-o cunoaștere totală. Acolo unde existența este cu adevărat ea însăși, încetează să fie ea însăși. Și transcendența se ascunde în spatele cifrurilor a căror lectură nu este niciodată univocă — cifruri care rămîn pentru totdeauna „în suspensie”.

Acest eșec nu este doar inevitabil: el constituie pentru existență cifrul necesar al transcendenței. Tot așa, o durată fără sfîrșit în timp nu ar fi decît persistență inertă.

Pentru ca adevărul de necunoscut, dar autentic, al ființei să se arate existenței, coeziunea logică *trebuie* să eșueze în antinomii. Ființa ca libertate nu se poate niciodată realiza în consistența unei durate. Ea se actualizează cucerindu-se pe sine și se stinge din clipa în care tinde să dureze așa cum a devenit.

Și totuși, omul empiric nu se poate mulțumi niciodată cu clipa existențială. Există în omul empiric, după Jaspers, un cifru formidabil: *condiția* sa este simultan *natură* și *libertate*. Libertatea nu este posibilă decît prin natură. Deviațiile care sînt efecte ale naturii (pe care existența le condamnă ca păcate și le asumă ca obligații) provin din același fond ca existența însăși. Pentru esența ființei omenești, păcatul și libertatea apar simultan. și rămîn inseparabile.

Transcendența nu se află numai în libertate; prin intermediul acesteia, ea este prezentă și în natură. Aceasta este *antinomia libertății*: dacă se unifică cu natura, ea se distruge ca libertate; dacă contrazice natura, eșuează ca *Dasein* empiric.

Dasein-ul, subiectul vital, vrea să dureze în natură. Existența vrea absolutul. Condiția umană întrunește ambele

aspecte. De aceea există în lume *două forme de morală*. Una, care vrea să aibă o validitate generală, cultivă simțul măsurii și al relativului, prudența și abilitatea, și pentru ea eșecul nu are nici un sens. Cealaltă, marcată de absolutul libertății, crede că totul e posibil, și acceptă cifrul eșecului. Ele se stimulează reciproc și-și impun limite. Etica măsurii are o relativă validitate, întrucât, de obicei, asigură durată și permanența și asigură astfel condițiile empirice ale unei prezențe și ale exercitării libertății. Etica absolutului devine relativă în sînul unei realități care-i acordă un loc cu titlu de „excepție”, și „ființa sa de-aiurea” nu-și dobîndește strălucirea decît atunci cînd excepția este distrusă. Absolută, existența duce la imposibil. Ca *Dasein* finit, trebuie să-i recunoască pe ceilalți, și alteritatea naturii. Măsura sa cea mai înaltă este dincolo de orice măsură. Iată de ce ea eșuează în mod necesar. Caracterul fragmentar al prezenței sale empirice și al operei sale devine, pentru cealaltă existență, un cifru al transcendenței.

Jaspers era convins că într-o epocă precum a noastră, de după Nietzsche, nihilismul, după ce a devenit fundamentul gândirii, nu mai poate fi depășit altfel decît acceptînd *să treci prin el*.

Pentru cel care vede cu adevărat lucrurile așa cum sînt ele, care refuză iluziile, obscuritatea rigidă a neantului repune neconținut sub semnul întrebării ceea ce filozofia, prin interpretările sale, se străduiește să recîștige și să salveze. Atunci eșecul nu mai este decît ființa neantului, el nu mai este cifru. Din acest neant care neagă cel mai neînsemnat sens, care distruge tot ce am putea dori să edificăm sau să creăm valabil, se desprinde amenințarea supremă. Și totuși, cum să trăiești?

Noi nu putem ști de ce există lumea. Fundamentul realității sale îl putem doar simți prin experiența autentică a eșecului, „care stinge timpul” („*die Zeit tilgende "Erfahrung des Scheiterns"*), dar care rămîne inexprimabil. Limbajul se

oprește o dată cu gîndirea. Față cu tăcerea lumii, nu-ți rămîne decît *să taci*. Dacă cineva încearcă totuși să rupă tăcerea, vorbirea lui s-ar desfășura fără să aibă cu adevărat un conținut. „Este” sau: „Ființa este”. Enunțul rămîne vid, dar corespunde simplei conștiințe a realului.

În fața posibilităților distruse în germenul lor, tăcerii i-ar plăcea să asculte *ființa anterioară timpului*, unde *este* ceea ce nu s-a realizat. Sau: pentru tăcere, ceea ce s-a pierdut pentru totdeauna *în uitare* nu ține de ceea ce existența numește ființă, ci numai de realitatea empirică. Pentru tăcere, nu se pierde în transcendență decît ceea ce n-a fost niciodată în ea.

Pentru cunoaștere, tot ce are sfîrșit în lume și în timp nu constituie niciodată sfîrșitul lumii și sfîrșitul timpului. Pentru tăcere totuși, dincolo de orice interpretare, în fața cifrului indecifrabil al eșecului universal, în fața ființei transcendentei, lumea însăși *s-a sfîrșit*. După Jaspers, nici una din aceste formule nu enunță un conținut. Fiecare spune același lucru. Toate spun: *ființă*. Ele rup o tăcere care nu poate fi ruptă.

La nivelul cunoașterii, pare că nu rămîne decît *angoasa*, care apare drept sfîrșitul definitiv și fără nici o ieșire, singura formă cinstită a refuzului. A evada din ea, într-o ființă eliberată de angoasă, pare a fi o posibilitate iluzorie, o simplă dorință, aproape o atracție a abisului în fața căreia dai înapoi. Și totuși, acest salt imposibil poate să reușească.

Certitudinea care dă o adevărată liniște fără să-și disimuleze realitatea este legată de actul de prezență al existenței. Ea nu oferă niciodată vreo garanție obiectivă, este mereu pe punctul de a dispărea. Totuși, cînd e prezentă, nimic nu o poate zdruncina. Jaspers îl citează adesea pe Ieremia; este de ajuns că Dumnezeu există.

Ceea ce ne rămîne este să resimțim ființa, experiența eșecului.

Înainte de a încheia această scurtă expunere a operei lui Jaspers, aș dori să mai subliniez cîteva elemente care mi se

par indispensabile. După cum am mai spus, reflecția filozofică a lui Jaspers nu s-a separat niciodată de luările sale de poziție față de datele și problemele contemporane.

Stimulat de simțul omenescului ca atare și de atitudinea sa deschisă față de alte modalități de a-l asuma, el a încurajat în toate domeniile depășirea mărginirilor naționale în vederea unor relații la scară planetară. Când își punea întrebări despre „începutul și sfârșitul istoriei”, el a apelat la *istoria universală* ca atare, a cărei unitate a subliniat-o prin dezvoltarea ipotezei unei „perioade axiale” (*Achsenzeit*) comune tuturor culturilor, și decisiv pentru afirmarea ființei umane în întreaga omenire.

În legătură cu istoria filozofiei, era convins că asistă la trecerea de la filozofia europeană la *filozofia mondială*, ale cărei trăsături fundamentale avea să le schițeze.

În perioada de după război, Jaspers a intervenit public de mai multe ori în dezbaterile politice. El s-a străduit, de fiecare dată, să facă mai clare diversele argumentări și să le aprecieze la justa lor valoare, ținând seama înainte de toate de *șansele oferite în mod democratic libertății* cât mai multor oameni cu putință. El a subordonat astfel fără șovăială reuni- ficarea Germaniei (ca finalitate naționalistă) posibilei eliberări a cetățenilor din Est (ca finalitate transcendentă).

O dată cu producerea bombei atomice, *pacea* a devenit în ochii lui o problemă de viață și de moarte pentru omenire. El nu credea totuși în căi ușoare, comode, care conduc la pace. Aceasta nu putea fi asigurată, în concepția lui, decât de *dominația dreptului asupra națiunilor*, pentru care instaurarea unui control reciproc al armamentelor ar putea constitui un început. Pentru ca omenirea să nu piară, este necesar, după Jaspers, ca statele să se hotărască să-și limiteze suveranitatea și să întroneze o ordine juridică fondată la nivel internațional.

N-a apucat să vadă nimic din toate acestea. De aceea, după el, putem doar să ne ridicăm la nivelul la care și-au formulat răspunsul profeții din Vechiul Testament: tocmai

în atitudinea noastră morală, în felul nostru de a gândi, în voința noastră trebuie să realizăm *o convertire etico-politică*, în absența căreia viața omenească pare condamnată.

Armele atomice, consideră Jaspers, pun o întrebare ciudată conștiinței noastre: o acțiune umană care poate duce la distrugerea totală a omenirii este oare, pentru acest motiv, absolut rea? Există o limită unde dreptul sau datoria încetează pentru că este pusă în joc viața însăși?

În fața alternativei unei posibile amenințări totale asupra vieții *sau* asupra libertății, dispăre refuzul unanim al bombei. Nu se poate răspunde *dinainte* la o asemenea întrebare, dar trebuie s-o elucidăm pentru a nu fi constrinși, într-o bună zi, să luăm o decizie oarbă. Numai o viziune clară asupra mizelor poate influența preventiv politica de astăzi.

Penultima speranță a rațiunii noastre se bazează pe încrederea ei în ceilalți oameni. Dar această încredere poate să eșueze. În cazul unei atari posibilități extreme, absolutul (imperativul categoric, necondiționatul) nu este niciodată suprimat. Curajul nu constă în a prezice un deznodământ fatal, ci în a face, cu știința și neștiința noastră, tot ce este posibil și a păstra speranța pînă la ultima suflare.

Înainte de a părăsi această carte, este oare necesar să adăugăm câteva cuvinte privind filozofia actuală? Există azi atîția filozofi care trăiesc, scriu și predau, încît nu prea este cu putință să indicăm care dintre ei vor fi recunoscuți și mai tîrziu — dincolo de perindarea rapidă a valurilor modei — ca mari gînditori dintre aceia ale căror mirări vor fi fost îndeajuns de profunde ca să rămînă, în decursul secolelor, fecunde și creatoare.

Trebuie să spunem și că orientările din gîndirea contemporană sînt atît de diverse, contrastele și contradicțiile s-au accentuat și înmulțit în așa măsură, încît gînditorii nu se mai mulțumesc să argumenteze unii împotriva celorlalți așa cum au făcut-o întotdeauna, ei merg mai departe, ajungînd să conteste că ceea ce fac alții mai este filozofie. Un tablou al filozofiei de azi ar fi aproape inevitabil pe cît de arbitrar, pe atît de superficial.

În plus, o asemenea vedere de ansamblu nu s-ar potrivi cu această lucrare. Pînă acum, nu am privit istoria filozofiei „de la distanță”, am încercat, dimpotrivă, să desprindem câteva moduri ale mirării filozofice, să reperăm câteva întrebări și câteva răspunsuri, și să le „regîndim”. Filozofia fără „filozofare” proprie nu are sens; de aceea, orice tentativă de abordare a istoriei filozofiei implică în mod necesar efortul unei „mimări” intelectuale și al unei „dezbateri”, deci al unei exercitări active a rațiunii și libertății. Aș dori deci să închei această carte doar cu câteva considerații asupra situației actuale a filozofiei și asupra sarcinilor pe care ni le impune această situație.

Mi se pare că filozofia contemporană s-a sustras uneia din sarcinile sale: ea nu a reflectat nici cu suficientă profunzime, nici cu suficientă precizie la progresele științei și tehnicii. Fie datorită aroganței, fie unui complex de inferioritate, ea nu i-a ajutat îndeajuns pe contemporanii noștri să devină conștienți, la nivel spiritual și cultural, de acest progres care le-a transformat universul și societățile, astfel încît el să fie înțeles și asimilat. S-au dezvoltat, în schimb, diversele „științe umane” și „sociale”, acelea care au ca obiect omul, societatea, cultura și istoria. Nu omul ca simplu fragment al naturii și deci obiect al biologiei, ci omul subiect și obiect al istoriei, care contribuie la determinarea formei societății, care are o conștiință de sine, care se știe muritor, reflectează la soarta lui, și se miră.

Științele sociale invidiau la științele naturii exactitatea metodelor, caracterul constrîngător al rezultatelor, progresele lor neîntrerupte. Ele s-au străduit să descopere metode de o precizie comparabilă. S-a învederat atunci că toate aspectele omului, societății și istoriei sale care țin de natura fizică și biologică sînt accesibile unor metode exacte și cuantificabile. Se sustrage însă acestora tot ce ține de esența omului: conștiința de sine, conștiința morală, valorile, responsabilitatea, libertatea, sensul.

Cercetătorii s-au străduit atunci fie să nu țină seama în investigațiile lor de această realitate specific umană, fie să o reinterpreteze și să o traducă astfel încît să o facă *reductibilă* la date de fapt.

Asistăm astfel la nașterea unor teorii după care reprezentările valorilor, individuale sau colective, ar rezulta din constrîngerea exercitată de nevoile elementare, sau după care operele culturii nu ar fi nimic altceva decît sublimarea unor pulsioni sexuale sau rezultatul unor condiții socioeconomice. Este adevărat că aceste cercetări s-au aflat la originea unor metode și ipoteze utile, deoarece s-au dezvoltat la niveluri care fac și ele parte din condiția reală a oamenilor. Dar ele falsifică rezultatele în măsura în care procedează reducio-

nist, absolutizînd un aspect și excluzînd astfel din ființa omenească ceea ce-i constituie propriu-zis esența.

Științei economice, sociologiei, psihologiei li s-au adăugat apoi etnologia și lingvistica. Etnologii, care se găseau în fața pluralității și diversității formelor, structurilor și valorilor sociale, au sfîrșit prin a le relativiza pe toate. Am învățat astfel să admitem valorile sub formele lor cele mai diverse. Dar prin aceasta s-a pierdut capacitatea de a înțelege cum anume o valoare ca atare mai poate avea eficacitate. Valorile au apărut adesea ca reziduuri ale unor superstiții.

Lingviștii, la rîndul lor, ca și specialiștii în hermeneutică, au făcut din limbă, din semnificațiile și structurile sale — și, astfel, din nivelul *sensului* — domeniul lor de cercetare. Dar prin aceasta ei nu au salvat dimensiunea sensului, așa cum îl trăiesc oamenii în mod concret. Dimpotrivă: li se întîmplă frecvent să pună cuvintele și structurile limbii în locul a ceea ce ar trebui ele să desemneze, și le tratează ca și cum ar fi realitatea propriu-zisă. Hermeneutica, la rîndul ei, face să dispară raportul cu un text original a cărui semnificație trebuie înțeleasă, încît fiecare interpretare devine propria sa rațiune de a fi, sau punct de plecare pentru vreo altă interpretare, la fel de arbitrară.

Se pierde astfel, pe această cale, ființa și raportul posibil cu ființa — adică adevărul.

În același timp, se răspîndesc unele teorii potrivit cărora problemele fundamentale ale *philosophia perennis* nu sînt defel adevărate probleme: ele nu se pun decît datorită limbajului, ca urmare a unor formulări diverse, și ar fi de-ajuns să le formulăm altfel ca să le vedem năruindu-se.

Această evoluție nu privește numai problemele filozofiei. Ceea ce oamenii considerau pînă acum drept lumea care le era „dată” și-a pierdut realitatea. Nu mai există decît interpretări sau convenții referitoare la acest univers, care decurg din diversele limbi naturale, ori din limbile artificiale pe care le creează științele. Dincolo de expresia verbală nu există realitate, și în consecință „problemele” nu se mai pun.

Aceste științe umane și sociale procedează asemeni termitelor care pătrund în lemn: ele golesc filozofia pe dinăuntru și prefac în pulbere căutările sensului, interogațiile ei. Ele nu propun vreo soluție la problemele sale, ci le dizolvă, dizolvînd realitatea, ființa însăși. Dispare posibilitatea de a pune întrebarea, împreună cu simțul adevărului.

Cauzele acestei stări de lucruri sînt pe cît de diverse pe atît de numeroase. Una dintre ele mi se pare evidentă: cu cît o societate este mai evoluată, cu atît crește în sînul ei importanța limbii și a limbajelor specializate. În societatea noastră occidentală, „omul cultivat” trăiește cea mai mare parte din viață în universul limbajului. Rezultatul este că el ia drept viața însăși' exprimarea prin intermediul limbajelor.

Se răspîndesc, în cele din urmă, anumite teorii după care nimeni nu mai vorbește — există doar „ceva” care vorbește prin fiecare dintre noi. Acest ceva impersonal vorbește. Limba vorbește. Ea are nevoie de corzile noastre vocale pentru a se face auzită, altfel n-are nevoie de noi. Se naște astfel o „lume” a transiterii dezumanizate, goală de sens, care colcăie de „mesaje” și de „programe” care nu vin de la nimeni și nu sînt adresate nimănui — dar sînt *active*.

Să luăm un exemplu care ne îngăduie să observăm o interacțiune între lingvistică și biologie. Biologii vorbesc despre un *cod* genetic, care trebuie *decodat*, care este alcătuit dintr-un *alfabet* etc.

Alfabet, cod, decodare — tot atîția termeni împrumutați din domeniul limbajului. Aceste noțiuni nu pot fi aici decît metafore. Cum ar putea să existe un cod, un alfabet, litere, acolo unde *nimeni nu se exprimă*? Să fie acesta limbajul lui Dumnezeu? Nu așa ceva ne sugerează biologia modernă: în realitate, nimeni nu vorbește. În această situație, nu se mai poate pune întrebarea tradițională: este vorba de un proces *mecanist* sau *finalist*? Și totuși ea rămîne fără răspuns: e sufocată prin cuvîntul „informație”.

Ce este informația? Este ea mecanică? Finalistă? Dacă limba vorbește singură („se vorbește”), este mecanică. Dacă

această „vorbi” are nu numai un efect, ci și *un sens*, este finalistă. Jucăm deci pe două planuri.

Istoria științelor a arătat că o anumită confuzie filozofică poate fi în mod fericit fecundă și utilă cercetării ulterioare. Cu o condiție: cercetătorii înșiși trebuie să-și păstreze mintea limpede, să știe ce anume fac și să nu se lase induși în eroare de lipsa de claritate a unei metode fecunde: problemele continuă să se pună. Altfel, se pierde problema sensului și, prin aceasta, simțul condiției umane.

Așadar, o sarcină fundamentală a filozofiei în zilele noastre constă în a reflecta asupra metodelor și conceptelor științelor care studiază natura sau omul, societatea sau istoria. Trebuie ca filozofia să ajungă la o înțelegere a lor suficient de avansată ca să exercite o influență clarificatoare asupra modului în care științele se înțeleg ele înseși, ca și asupra ideii pe care și-o fac despre ele nespecialiștii. Probleme care țin de *philosophia perennis* trebuie să se pună din nou, într-o altă formă. Adevărul trebuie să-și regăsească contactul cu ființa și să redevină decisiv pentru libertate. Rezultatele constrângătoare și discursul clar al științelor nu trebuie să întunece sensul problemelor ultime pe care și le pune omul care filozofează, nici să le acopere cu vălul unor pseudosoluții.

Timpul trăit al istoriei colective și individuale trebuie, și el, să-și regăsească sensul și consistența, pentru omul care descoperă că acest timp trăit — acest prezent situat între trecut și viitor — permite întrepătrunderea existențială a adevărului și libertății, căci el trece fără să treacă totuși. El se raportează la ceva „care străbate timpul” (Jaspers: *Quer zur Zeit*), fără de care timpul nu mai există.

Se vorbește mult despre istorie. Cine spune „istorie” spune și „sens al istoriei” — un sens pe care ne străduim să-l citim în ea, sau să i-l conferim. Altfel, ea nu este istorie, ci numai o succesiune de epoci sau de momente. Astăzi însă, sînt numeroși cei care, căutînd absolutul în istorie, pretind că-i cunosc finalitatea. O asemenea absolutizare a relativului

indică întotdeauna că legătura cu absolutul transcendent a fost ruptă.

Condiția umană este amenințată în zilele noastre în diverse moduri. Numeroși contemporani o simt, fără să cunoască tradiția filozofică ce i-ar putea ajuta să reziste amenințărilor. Această carte ar vrea să fie o introducere în sistemul marilor gînditori din trecut care, fiecare în felul lui, s-au străduit să elucideze problemele inepuizabile ale condiției noastre, să le înțeleagă, să le asume și să le îndrăgească. Căci în absența acestor probleme, pe care am vrea adesea să le uităm sau renegăm, nu am fi oameni: nu am avea nici posibilitatea, nici datoria de a deveni ființe libere și responsabile. Faptul că avem această posibilitate și această datorie îl descoperim cel mai bine prin diverse variante ale mirărilor din filozofie.

Cuprins

Avertisment.....	5
Școala din Milet: Thaïes (<i>cea. 600 a. Chr.</i>).....	7
Școala ioniană și școala eleată: Heraclit (<i>cea 500-480 a. Chr.</i>) și Parmenide (<i>cea 500 a. Chr.</i>) . .	10
Zenon (<i>cea 490-430 a. Chr.</i>) și atomiștii.....	17
Socrate (<i>470-399 a. Chr.</i>).....	21
Platon (<i>427-347 a. Chr.</i>).....	28
Aristotel (<i>384-322 a. Chr.</i>).....	42
Epicurienii (<i>secolele al IV-lea și al III-lea a. Chr.</i>) . .	61
Stoicii (<i>secolul al II-lea a. Chr.</i>).....	68
Sfântul Augustin (<i>354-430 p. Chr.</i>)	75
Filozofia medievală	91
Toma d'Aquino (<i>1225-1274</i>)	96
Renașterea (<i>secolele al XV-lea și al XVI-lea</i>)	108
— Nicolaus Cusanus (<i>1401-1464</i>)	114
René Descartes (<i>1596-1650</i>)	116
Spinoza (<i>1632-1677</i>)	129
Leibniz (<i>1646-1716</i>)	143
Empirismul englez.....	159
— John Locke (<i>1632-1704</i>)	159
— George Berkeley (<i>1685-1753</i>).....	164
— David Hume (<i>1711-1776</i>)	168
Immanuel Kant (<i>1724-1804</i>)	172
De la Kant la idealismul german	216
Georg Wilhelm Friedrich Hegel (<i>1770-1831</i>)	221
Auguste Comte (<i>1789-1857</i>)	240

Karl Marx (1818-1883)	247
Sigmund Freud (1873-1939)	265
Henri Bergson (1859-1941)	279
Søren Kierkegaard (1813-1855)	300
Friedrich Nietzsche (1844-1900)	316
După Kierkegaard și Nietzsche	330
Edmund Husserl (1859-1938)	334
Martin Heidegger (1889-1976)	348
Karl Jaspers (1883-1969)	362
Filozofia astăzi	388



ALTE APARIȚII 1997 ÎN SERIA «
TRATATE / REFERINȚE »

RAYMOND
BOUDON

(editor)

Tratat de sociologie

Traducere de DELIA
VASILIU și ANCA ENE

Spre deosebire de alte lucrări de acest tip, *Tratatul de sociologie* apărut sub redacția profesorului Raymond Boudon nu privilegiază așa-numitele sociologii « de ramură » (familie, muncă, habitat, instrucție), ci marile teme ale sociologiei generale ce se regăsesc la toate nivelurile vieții sociale. Caracteristica principală a *Tratatului* este așezarea sa sub semnul *sociologiei acțiunii*, o paradigmă de « ultimă oră » a sociologiei — deși cu rădăcini în tradiția europeană și americană a disciplinei —, care s-a dovedit extrem de productivă.

Nouă profesori și cercetători în sociologie de la mari universități și institute de cercetare din Franța sînt autorii celor 14 capitole ale volumului. În cadrul fiecărui capitol, demonstrațiile sînt susținute cu argumente preluate de la clasicii sociologiei (Durkheim, Weber, Pareto, Simmel),

precum și din cercetări recente — inclusiv cercetări de teren, ceea ce elimină rigiditatea obișnuită în cazul unor asemenea volume. Fiecare capitol se încheie cu o bibliografie adusă la zi, cuprinzând opere devenite clasice, dar și lucrări din ultimele decenii asupra temei discutate. Este de la sine înțeles că *Tratatul* lui Boudon reprezintă o piesă de rezistență în bibliografia celor care studiază astăzi științele sociale și politice.

MARIA FÜRST JÜRGEN TRINKS

Manual de filozofie

Traducere de IOANA
CONSTANTIN

Cursul de filozofie al lui Vergez și Huisman (Huma-nitas, 1995) purta marca strălucirii și a rafinamentului spiritului francez; acest *Manual de filozofie* venit din spațiul germanic are, în schimb, o construcție desăvârșită: este solid și complet ca informație, unitar ca structură, intuitiv și « deschis » ca metodă.

Manualul Fürst / Trinks a fost elaborat pentru învățămîntul liceal austriac, care își propune să ofere tinerilor în formare nu numai cunoștințe, ci și un cadru coerent pentru a aborda problemele fundamentale ale vieții. La noi, el poate deveni un auxiliar didactic prețios atît pentru profesorii și elevii de liceu, cît și pentru studenții din facultățile în care se predă filozofia pură sau disciplinele desprinse din ea : estetică, antropologie, filozofia istoriei,

a dreptului, a statului, filozofia naturii și a religiilor — fiecare cu un capitol aparte în *Manual*. În sfîrșit, dincolo de utilitatea sa în sistemul de învățămînt, cartea oferă oricărui intelectual o imagine de ansamblu clară asupra filozofiei așa cum s-a structurat ea în zilele noastre: ra-mificîndu-și problematica tradițională în discipline de sine stătătoare și trimițîndu-și ecourile pînă în operele literare sau curente artistice.

Ca orice bun instrument de studiu, *Manualul* Fürst / Trinks își propune să provoace curiozitatea celui care-l consultă, incitîndu-l la descoperiri proprii. De aceea expunerea a fost ilustrată, pe de-o parte, cu numeroase *exemple de text* — atît filozofice, cît și literare — și, pe de altă parte, cu *imagini* menite, cum spun autorii, « să deschidă ceea ce rezolvarea filozofică a unei probleme ar fi dorit să închidă ». Alte texte ilustrative au fost incluse în *anexele* lucrării, urmate, pentru a ușura orientarea, de un *indice* și o *bibliografie*.